XAVIER ZUBIRI

Naturaleza, Historia, Dios (1.ª ed., 1944 en Editora Nacional; 9.ª edición en Alianza Ed., 1987)
Sobre la esencia (1.ª ed., 1962 en Moneda y Crédito; 5.ª edición en Alianza Ed., 1985)
Cinco lectores de filosofía (1.ª ed., 1963 en Soc. de Estudios y Publicaciones; 6.ª edición, en Alianza Ed., 1988)
Inteligencia sentiente/Inteligencia y realidad * (1980/1991)
Inteligencia y logos (1982)
Inteligencia y razón (1983)
El hombre de Dios (1984)
Sobre el hombre (1986)
Estructura dinámica de la realidad (1989)
Sobre el sentimiento y la volición (1992)
El problema filosófico de la historia de las religiones (1993)
Los problemas fundamentales de la metafísica occidental (1994)
Espacio. Tiempo. Materia (1996)
El problema teologal del hombre: Cristianismo (1997)
El hombre y la verdad (1999)
Primeros escritos (1921-1926) (1999)
Sobre la realidad (2001)
Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944) (2003)
El hombre: lo real y lo irreal (2005)
Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica (2006)
Cursos universitarios. Volumen I (2007)

Xavier Zubiri

El hombre y Dios

Alianza Editorial
Fundación Xavier Zubiri

Primera edición: 1984
Segunda edición: 1985 (febrero)
Tercera edición: 1985
Cuarta edición: 1988
Quinta edición: 1994
Sexta edición: 1998
Séptima edición: 2003
Octava edición: 2007

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 91 393 88 88
www.alianzaeditorial.es
ISBN: 978-84-206-9023-0
Depósito legal: M. 39.309-2007
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Impreso en Lavel, S. A. Pol. Ind. Los Llanos
Humanes (Madrid)
Printed in Spain

PRESENTACION

Este es el primero de los libros de Zubiri que aparece después de su fallecimiento. Tiene características especiales que daremos a conocer al lector para facilitarle la lectura y la interpretación de esta obra.

Es, en primer lugar, el libro que estaba preparando para la imprenta cuando le sobrevino, casi súbitamente, la muerte. Es por tanto de su última época, aunque pronto precisaremos hasta qué punto. Es un libro que él tenía gran empeño en publicar; el esquema general de la obra y su primera redacción estaban acabados a su satisfacción, al menos en lo fundamental, aunque como era uso suyo pretendía seguir trabajando sobre sus textos.

Es, en segundo lugar, un libro que Zubiri no dejó completamente acabado. Antes de entrar en ulteriores detalles, conviene advertir al lector que este libro ofrece tres niveles redaccionales distintos. La Primera Parte está conclusa y revisada; la Segunda Parte está redactada, pero esperaba sin duda un nuevo tratamiento que le hubiera conferido acaso nueva forma, y la habría enriquecido notoriamente; la Tercera Parte se halla en un estadio más primitivo: se trata de la transcripción, por él corregida, de tres Lecciones orales.

Tales circunstancias situaban al editor ante dos alterna-

tivas. Hacer una edición crítica que reprodujese escrupulosamente el texto tal y como había quedado, incluyendo en forma de notas las observaciones correctoras que fuesen necesarias; o intentar introducir un mínimo de correcciones obvias, para que el libro apareciera en la misma forma que los anteriores del autor, y como el autor deseaba que apareciese. Se ha elegido la segunda alternativa por tres razones principales: primera, porque esta opción no excluye que, si así lo exigen las investigaciones zubirianas, se haga con el tiempo una edición crítica de la obra; segunda, porque las correcciones que había que introducir eran mínimas; tercera, porque pareció lo más justo hacer un libro semejante en su forma a los anteriores del autor, como era en realidad su voluntad.

Dicho esto, conviene explicar tanto la historia de este libro como la historia de su redacción.

El problema de Dios, el problema filosófico de Dios, fue una permanente preocupación de Zubiri desde su juventud. Solía decir que eran tres los temas principales que le habían preocupado desde sus últimos años de bachillerato, sobre los que ya desde entonces se había puesto a pensar, y sobre los que ya desde entonces se había puesto a escribir. Estos tres grandes temas son nada menos que el de la inteligencia, el de la realidad y el de Dios. Sobre los dos primeros había ya publicado obras definitivas antes de morir: Sobre la Esencia *(1962),* Inteligencia sentiente *(1980),* Inteligencia y logos *(1982). e* Inteligencia y razón *(1983). Y en vísperas de su muerte comentaba gozoso que también tenía casi concluido el libro, cuyo título ya estaba dado:* El hombre y Dios. *Responde, pues, este libro a una de sus preocupaciones vitales y filosóficas fundamentales y es, por tanto, un libro que tiene una larga historia.*

En 1935 y 1936, redactado parte en Madrid y parte en Roma, escribe Zubiri el famoso ensayo tantas veces reeditado y estudiado «En torno al problema de Dios» (Naturaleza, Historia, Dios, *5.ª ed., Madrid, 1963, pp. 361-397). En su exilio de París, durante la guerra civil, trató del problema de Dios en varios cursos, uno de los cuales se refleja en su «Note sur la philosophie de la réligion»* (Bulletin de l'Institut Catholique de Paris, *T. 28, n.º 10, 1937, pp. 334-341). De ese mismo tiempo, aunque tiene sus raíces en un curso de Madrid sobre* Helenismo y Cristianismo *(1934-1935), es el ensayo teológico-filosófico: «El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina» (NHD, 399-478).*

Durante el período de sus cursos orales que, en dos etapas, se extienden desde 1945 a 1976, el problema de Dios se hace presente en varios de ellos. El tema del curso 1948-1949 es «El problema de Dios» *(33 lecciones). Tras la publicación de* Sobre la Esencia, *se multiplican los cursos en torno al problema de Dios:* «El problema filosófico de la historia de las religiones», *seis lecciones, seguidas de dos lecciones más acerca de* «El problema de Dios en la historia de las religiones», *todas ellas explicadas durante el curso de 1965. En 1968 da un nuevo curso sobre* «El hombre y el problema de Dios» *(6 lecciones) con una incursión en problemas estrictamente teológicos, a los que en 1967 ya había dedicado un curso amplio:* «Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de teología» *(10 lecciones). Pero en el curso 1971-1972 es donde diseña y desarrolla lo que pensaba debía ser un planteamiento abarcador del problema; es el curso sobre* «El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo» *(26 lecciones), en el que aparecen bien definidas sus tres partes: el hombre y Dios, la*

historia de las religiones, y esa singular religión que es el cristianismo. Finalmente, Zubiri reasume la primera de esas tres partes en su curso de Roma (1973, Universidad Gregoriana), bajo el título «El problema teologal del hombre: el hombre y Dios» (12 lecciones).

A lo largo de esos años había publicado también dos artículos sobre el mismo tema: «Introducción al problema de Dios» aparecido en 1963 (NHD, 341-360), y «El problema teologal del hombre», publicado en 1975, en el que se recogen puntos esenciales del curso impartido en Roma (Teología y mundo contemporáneo, Homenaje a Karl Rahner, Madrid, 1975, pp. 35-64). Además, ha publicado otros breves estudios en NHD, referentes al mismo tema, algunos Prólogos, y un serio trabajo sobre el misterio de la eucaristía con ocasión de su doctorado honoris causa en teología, conferido por la Universidad de Deusto.

Toda esta historia viene a desembocar, para nuestro propósito, en el curso de Roma. Este curso, transcrito por Carmen Castro de Zubiri, y cuyo texto corrigió el propio Zubiri, es el que su autor consideraba como texto base sobre el cual estaba redactando su libro. Consideraba que todo lo pertinente a este problema filosófico, tratado en sus cursos o en sus ensayos anteriormente, quedaba recogido y superado por el curso romano. De hecho, repito, sobre él estaba trabajando, y era el único que tenía sobre su mesa a la hora de la última redacción. Con todo lo cual conocemos ya la historia del texto, pero necesitamos ahora saber más acerca de la historia de su redacción. Volvamos, pues, sobre los tres niveles redaccionales mencionados al inicio de esta Presentación.

Tenemos ante todo la Primera Parte, titulada «La realidad humana». Esta parte había llegado ya a su redacción final; una redacción, además, hecha por su autor en los últimos meses de su vida, iniciada en la primavera de 1983, y concluida a principios de ese mismo verano. Sólo el enlace de esta Primera Parte con la Segunda Parte le ofreció alguna duda; consideró si pasar algunas páginas últimas de la Primera Parte a la Segunda. No llegó a hacerlo. Por eso al editor le ha parecido mejor dejarlas donde estaban con un pequeño reordenamiento, que tiene en cuenta las notas marginales manuscritas dejadas por él. Es por tanto una Parte en la que todo es de Zubiri, y de un Zubiri completamente satisfecho con la redacción alcanzada.

En distinta situación está la Segunda Parte. Cuando Zubiri regresó de Roma, inició la redacción del libro por esta parte, titulada entonces «La marcha intelectiva hacia Dios». Le parecía que la Primera la tenía más dominada y perfeccionada, mientras esta Segunda requería mayor elaboración. A ella se consagró con denuedo durante el final de 1973 y casi todo el año 1974; casi llegó a concluirla. No lo hizo, porque al llegar al último apartado sobre la concreción de la fe, le pareció que debía hacer una pequeña digresión sobre la concreción de la persona humana. Esta digresión, como era usual en su manera de trabajar, se extendió más de lo previsto, y llegó a alcanzar más de doscientas páginas, extensión desproporcionada con relación a las ciento cincuenta que aproximadamente había escrito sobre el problema mismo de la marcha intelectiva del hombre hacia Dios. Decidió suprimir aquí estas páginas sobre la concreción de la persona humana, y él mismo quiso que se incluyeran en otro libro, el cual encomendó se publicase, y cuyo contenido son un conjunto de estudios antropológicos. Nos hallábamos, pues, ante

un texto dejado en un nivel de redacción distinto al de la Primera Parte. Ante todo, es diez años anterior a ella. En segundo lugar, no tiene en cuenta cambios terminológicos y aun conceptuales que trajo consigo el tiempo transcurrido, y sus largos trabajos sobre la inteligencia humana, que le ocuparon no menos de seis años. En tercer lugar, el texto mismo está lleno de llamadas de atención, un buen número de las cuales se deben a discusiones que mantuvo conmigo a finales de 1974 y principios de 1975, y algunos de cuyos resultados pensaba él introducir en el texto, como lo prueban apuntes suyos puestos al margen de las hojas de observaciones que yo le iba pasando.

¿Qué hacer con este texto dejado en ese nivel inacabado de su redacción?

Cabía la posibilidad de presentarlo tal y como Zubiri lo había dejado, con sus múltiples indicaciones marginales, y sin corregirlo. Esto ofrecía el atractivo de presentar al lector una muestra de la lucha agonística de Zubiri con la verdad, y sus incesantes cambios de conceptuación y formulación en busca de expresiones más exactas de lo que él entendía ser la realidad. Pero era necesario tener en cuenta que parte de ese texto ya había sido incluido en la Primera Parte y, además, algunas de sus formulaciones ya habían sido mejor precisadas en esa misma Primera Parte. En el otro extremo, cabía entrar en una profunda reestructuración de ese texto, pues Zubiri dejó el esquema de un nuevo ordenamiento; esto hubiera exigido una delicada operación de transplante, que requería correcciones formales de alguna importancia. Tenidos en cuenta pros y contras se ha elegido la solución de reproducir fundamentalmente el texto en su ordenamiento 1973-1974, cambiando sólo aquellas expresiones que él mismo había

rechazado en escritos suyos ulteriores, suprimiendo lo que de este texto ya había sido presentado como Apéndice primero de la Primera Parte, e introduciendo aquellos desarrollos del contenido que estaban claramente redactados en los márgenes de su texto.

La Tercera Parte presentaba otro tipo de problemas. De ella, como ya señalamos, sólo quedaba la transcripción, por él corregida, del curso de Roma explicado en el otoño de 1973. Zubiri estaba fundamentalmente de acuerdo con lo dicho en ese curso, aunque es seguro que si hubiera vuelto a reflexionar sobre el contenido de su texto lo habría enriquecido y pulido. Por otro lado, es evidente que sin la presentación de esta Tercera Parte, el libro hubiera quedado inconcluso. Por tanto, la decisión no podía ser más que una: reducir a lenguaje escrito la transcripción corregida del lenguaje oral. Esto ya se había hecho en las páginas finales de la Segunda Parte pues, como decíamos, Zubiri no llegó a concluirlas en lo que respecta a la concreción de la fe.

El cambio del lenguaje oral al lenguaje escrito es una tarea que yo había emprendido ya sobre el texto del curso «El problema del hombre», y que había merecido la aprobación de Zubiri en vista a la preparación de sus Estudios antropológicos. No había sino, ahora, siguiendo los mismos criterios, hacer otro tanto en el caso del curso de Roma. No obstante, éste presentaba una dificultad especial. Como el curso se desarrolló en una Facultad de Teología, y de Teología católica, Zubiri utilizó una gran cantidad de ejemplos teológicos referidos a la fe cristiana. La mayor parte de estos ejemplos habían sido retirados por él mismo en la Primera y Segunda Parte del libro, porque él quería hacer un libro estrictamente filosófico en esta ocasión. Pero esta retirada no era tan fácil de hacer en la

Tercera Parte, porque en ella los ejemplos pertenecen a la trama argumentativa de su discurso. El mismo se daba cuenta de este problema, y se disculpa en el propio texto, aduciendo como razón de los mismos el lugar donde hablaba, y la conveniencia de mostrar que no estaba elucubrando en el vacío. En consecuencia se han mantenido los ejemplos a modo de tales, y no de estrictas reflexiones filosóficas, cuando esos ejemplos son, al menos, posibilidades pensables no contradictorias, como es el caso de la gracia y de la unión hipostática de Cristo, que en esta última Parte se hacen presentes de modo reiterado e importante. Se advierte esto al lector para que no malentienda la razón de ser de estos ejemplos, y piense que Zubiri ha introducido en el discurso filosófico elementos específicos de la fe cristiana. Ya hemos advertido que en el plan total de su obra Zubiri consideraba que este libro debía ser completado con otro referente a la historia de las religiones, y un tercero acerca de los problemas específicos del cristianismo.

Quedaba finalmente la posibilidad de completar este libro con otros textos de Zubiri transcritos de cursos anteriores. Ello no pareció oportuno porque él mismo, como decíamos antes, no los estaba utilizando en la redacción de este texto suyo que ahora ofrecemos al lector. Lo cual no obsta para que ulteriormente, si así lo propician las circunstancias, se proceda a la edición de algunos cursos, o de algunas partes de esos cursos que tratan acerca del problema de Dios. Desde luego, los estudiosos de Zubiri podrán contar a su debido tiempo con los manuscritos necesarios para poder comparar unos textos con otros, y apreciar así la evolución de un pensamiento que fue perfeccionándose incesantemente.

Sin embargo, se ha hecho una excepción con un texto ya antes publicado, que pertenecía formalmente a este curso. Zubiri lo había escrito pensando en que fuera la Introducción del libro. Pero luego lo abandonó, e hizo otra Introducción que es la que se ha conservado. El texto aludido es «El problema teologal del hombre», dedicado a Karl Rahner, al que ya nos hemos referido anteriormente. Se incluye en este libro presente «a modo de conclusión», por cuanto recoge sintéticamente los puntos principales de la obra, y abre caminos por donde podría ser prolongada hacia la historia de las religiones, y hacia el cristianismo. Y puesto que lo damos a modo de conclusión, se han retirado de él las últimas líneas que, cuando fue pensado como introducción, anunciaban las tres Partes del libro.

Con todo ello, ofrecemos un libro que en verdad es todo de Zubiri, y sólo de Zubiri. La supresión de algunas frases y algunos ejemplos —nada se ha suprimido en la Primera Parte, muy poco en la Segunda, algo más en la Tercera— no altera en absoluto el texto, sino que por el contrario lo hace plenamente zubiriano a la altura de 1984, como sin duda Xavier Zubiri lo hubiese deseado. En las raras ocasiones en que, por las razones antes apuntadas, se han sustituido palabras, se ha acudido para ello a frases literalmente zubirianas, con las que él solía formular sus conceptos. Las sustituciones puramente redaccionales tan sólo obedecen a la necesidad de reducir a lenguaje escrito el lenguaje oral, tal y como solía hacerlo en múltiples ocasiones el propio Zubiri.

Sin ser ésta, por tanto, una edición crítica, puede decirse que es una edición puramente zubiriana, hecha con el espíritu con que él quería que se publicasen algunos de sus inéditos, y hecha también con el mayor apego posible a

su letra. Ha quedado así un nuevo libro de Zubiri. Es un libro estrictamente tal, concebido por él como libro, y por él desarrollado en sus tres cuartas partes como libro. Y es un libro de Zubiri desde el principio hasta el fin, sometido tan sólo a un levísimo arreglo redaccional.

El lector, una vez advertido de los distintos niveles redaccionales de la obra, tiene la clave para sacar sus propias conclusiones. Ulteriores estudios podrán mostrar los puntos que el propio Zubiri hubiera deseado aclarar. No hay duda de que hubiera mejorado su propio texto, de haber contado con tiempo y energía para ello. Así, queda como una obra abierta sobre la que podrán construirse, como era su deseo, nuevos desarrollos que nos acerquen más y más a la verdad real de las cosas.

24 de marzo de 1984.

Ignacio Ellacuría
Universidad «José Simeón Cañas» (UCA)
San Salvador, El Salvador, C.A.

El hombre y Dios

INTRODUCCION

El título de este libro puede inducir a pensar que en él voy a tratar de un Dios determinado, por ejemplo del Dios del cristianismo. Mas no es así. Voy a tratar tan sólo de Dios en el sentido de realidad divina sea cualquiera mi Dios determinado. Sólo por claridad y comodidad de expresión hablaré casi indistintamente de Dios y de realidad divina, mientras no advierta expresamente lo contrario.

Dios es el título de un magno problema. Este problema puede ser resuelto de maneras distintas: positivamente (teísmo), negativamente (ateísmo), o suspensivamente (agnosticismo). Pero suele olvidarse que en los tres casos se trata de la solución a un problema. El ateo piensa que como Dios no es una realidad inmediata, es al creyente al que incumbe la justificación de la afirmación de Dios. Pero al teista le sucede lo mismo. Vive inmerso en la fe en Dios y estima por tanto que es el ateo el que tiene que dar razones para negar a Dios; convertir a Dios en problema es propio del ateo, pero el creyente, se dice, no tiene problema. El ateo y el teista no piensan en general que su ateismo y su teismo son soluciones a un problema subyacente. ¿Cuál?

El hombre actual se caracteriza no tanto por tener una

idea de Dios positiva (teista) o negativa (ateista) o agnóstica, sino que se caracteriza por una actitud más radical: por negar que exista un verdadero problema de Dios. Para el teista quien tiene problema de Dios es el ateo; para el ateo es el creyente. Por eso lo fundamental es descubrir que Dios es problema para todos. El creyente tiene que dar razones de su creencia, y el ateo tiene que dar también las razones de su negación de Dios, así como tiene que dar también el agnóstico las razones de su agnosis. El ateismo y el agnosticismo no son menos creencias que el teismo. Los tres están necesitados de fundamentar su actitud porque no basta en última instancia con la firmeza de un estado de creencia sino que es necesaria su justificación intelectual.

¿De qué problema se trata? No se trata de un problema que el hombre podría o no plantearse, como si fuera un problema de ciencia, un problema en el fondo arbitrario; Dios sería entonces un objeto más, tal vez el más importante, con el que el hombre tiene que habérselas; es decir se trataría de ver si además del hombre y de las cosas hay la realidad de Dios. Se trata por el contrario de un problema que el hombre tiene que plantearse, mejor dicho, que nos está ya planteado por el mero hecho de ser hombres. Es una dimensión de la realidad humana en cuanto tal. Por esto, este problema debe llamarse teologal. Teologal no significa teológico. Significa que es una dimensión humana que envuelve formal y constitutivamente el *problema* de la realidad divina, del Theos. Lo teologal lo es por envolver la *dimensión* que da a lo divino. Lo teológico envuelve a *Dios mismo*. Lo teologal es pues, en este sentido, una estricta estructura humana accesible a un análisis inmediato. A él hemos de acudir. La

puesta en claro de esta dimensión es la mostración efectiva del problema de Dios como problema. El problema de Dios en tanto que problema no es un problema arbitrariamente planteado por la curiosidad humana, sino que es la realidad humana misma en su constitutivo problematismo.

Entonces resulta que el título «El hombre y Dios» no es la adición de dos «objetos», hombre «y» Dios, sino que es el análisis de la realidad humana en cuanto constitutivamente envuelve la versión (digámoslo así) a la realidad divina. La «y» del hombre y Dios es una versión *constitutiva* experiencial. Y ello lo mismo en el ateo, que en el agnóstico, que en el teista. Es propio de todo hombre.

Este análisis lo llevamos así a cabo en tres pasos que serán las tres partes de este estudio:

I. La realidad humana.
II. El problema de la realidad divina.
III. El hombre, experiencia de Dios.

Estos tres pasos constituyen una unidad intrínseca y formal. En esta unidad es en la que consiste la estructura última de la dimensión teologal del hombre. La realización del hombre es lo que de una manera sintética ha de llamarse *experiencia teologal*.

PRIMERA PARTE

LA REALIDAD HUMANA

El hombre es una realidad cuya índole tiene dos aspectos esenciales. Es, en primer lugar, una realidad con caracteres bien determinados. Gracias a ellos la realidad que los posee es humana. Pero estos mismos caracteres plantean otro problema esencial. Es que el hombre no sólo tiene caracteres diferentes a los de otras realidades, sino que por la propia índole de aquéllos, el hombre es una realidad que esencialmente tiene que ir haciéndose. Es decir, hay que examinar dos cuestiones: qué es ser hombre, y cómo se es hombre. No son dos cuestiones independientes, pero tampoco son idénticas. Habrá que examinarlas, pues, sucesivamente. Este examen abarca por tanto dos capítulos:

1.º Qué es ser hombre.
2.º Cómo se es hombre.

CAPITULO 1

QUE ES SER HOMBRE

Lo primero que hay que hacer es determinar cuáles son los caracteres esenciales del hombre. El hombre es ante todo una realidad, la realidad humana. Por tanto lo que ahora nos preguntamos es en qué consiste la realidad humana.

El simple enunciado de la pregunta envuelve dos términos: realidad y humanidad. Aunque el tema general del libro no exige en rigor la explicación de qué se entiende por realidad, sin embargo por rigor intelectual no resisto a recordar, nada más que a recordar, algunos conceptos que expliqué detenidamente en mi libro *Sobre la Esencia.* El lector puede inclusive no detenerse demasiado en ellos, porque si los recuerdo es tan sólo para que la exposición del tema general quede filosóficamente más perfilada. Sólo después entraré en lo que más directamente responde al tema del libro: es el carácter humano de esta realidad.

El capítulo queda así distribuido en dos párrafos:

§1. La realidad.

§2. Lo humano de esta nueva realidad.

§1

LA REALIDAD

Todo lo real está constituido por ciertas *notas*. Emplearé este vocablo y no el de «propiedades» por razones que apuntaré luego. Es un vocablo más sencillo que el de propiedad, y tiene la doble ventaja de designar unitariamente dos momentos de la cosa. Por un lado la nota pertenece a la cosa; por otro, nos notifica lo que la cosa es según esta nota. Así el calor es una nota de la cosa y al mismo tiempo nos notifica lo que según esta nota es la cosa.

Entiendo por realidad de algo el que estas notas pertenezcan a la cosa «de suyo», es decir, que no sean tan sólo signos de respuesta. Así, para un perro, el calor «calienta», es decir le impone un modo de conducta: acercarse, huir, etc. Pero para nosotros, hombres, ante todo el calor «es caliente». Sus caracteres le pertenecen «de suyo». Y por esto al estar así aprehendido «de suyo» el calor tiene lo que llamaré la *formalidad de lo real*. No es meramente estimulante. Realidad no significa aquí existencia, y mucho menos algo allende mi aprehensión, sino que es la formalidad según la cual eso que llamamos calor está aprehendido como algo «de suyo», es decir, según la formalidad de realidad. La existencia misma pertenece al contenido de lo real y no a la formalidad de realidad. Todas las notas, además de un contenido propio y de su propia existencia, tienen una formalidad de alteridad distinta según sea el aprehensor. Para el animal la formali-

dad de lo aprehendido es mera estimulidad; para el hombre lo aprehendido es «de suyo», es realidad.

Este «de suyo» ha de tomarse de un modo estricto, es decir como formalidad de algo estrictamente aprehendido. Y esto no es nada obvio. Así, yo no aprehendo jamás estrictamente «de suyo» una mesa, unas paredes, etc. Lo que aprehendo «de suyo» es una cosa, una constelación de notas (una cosa que tiene tal forma, tal color, tal peso, etc.), pero jamás aprehendo una «mesa». La mesa no es «de suyo» mesa; es mesa tan sólo en cuanto forma parte de la vida humana. Lo aprehendido como momento o parte de mi vida es lo que he llamado «cosa-sentido» a diferencia de «cosa-realidad». Es lo que en otro orden de problemas he solido expresar diciendo que cosa real es lo que actúa sobre las demás cosas o sobre sí misma formalmente en virtud de las notas que posee «de suyo». La mesa actúa sobre las demás cosas no en cuanto mesa, sino como pesada, coloreada, etc. Mesa es solamente cosa-sentido. Cosa-sentido no es sin embargo independiente de cosa-realidad. Cosa-sentido es siempre y sólo una cosa-realidad que tiene capacidad para ser cosa-sentido. El agua no tiene capacidad para ser mesa. Esta capacidad es lo que constituye la «condición». Condición es la articulación de cosa-sentido y de cosa-realidad.

1. Las cosas reales tienen multitud de notas, y esta multitud forma una unidad. Pero esta unidad no es aditiva: la cosa no es verde, más pesada, más caliente, etc., sino que es una unidad intrínseca. Es lo que llamamos *sistema*. ¿En qué consiste una unidad sistemática?

Toda nota es en la cosa una «nota-de». ¿De qué? De todas las demás. La glucosa tiene una realidad propia, pero en cuanto está en mi organismo es «glucosa-de» este

sistema que llamamos organismo. Este momento del «de» es un momento no conceptivo sino real; diré que es un momento físico en el sentido de real a diferencia de conceptivo. Pues bien, el «de» expresa la unidad de las notas. Y esta unidad es justo lo que constituye un sistema. En el «de» es en lo que consiste el sistema en cuanto tal. La realidad última y primaria de una cosa es ser un sistema de notas. Este «de» impone a cada nota un modo propio de ser «de» todas las demás. Es lo que expresamos diciendo que cada nota tiene una posición perfectamente definida dentro del sistema. El sistema tiene así una sistematización. Esta sistematización es cíclica y no lineal. Si fuera lineal la nota final no sería nota de todas las demás. El sistema lo es de todas las notas en forma cíclica, esto es en forma clausurada. Y ahora es el momento de repetir que este «de» es un momento físico y no conceptivo de la cosa real. El «de» pertenece a la cosa «de suyo», es por tanto un momento de su realidad.

2. Estas notas de una cosa real son de dos tipos: unas se deben a la actuación de unas cosas sobre otras. Son las que llamo notas adventicias. Pero hay otras que no proceden de esta actuación sino que pertenecen a la cosa por lo que ésta es ya «de suyo». Son «sus» notas. Por esta razón las llamo notas formales. Este carácter de «su» constituye el modo propio como esta cosa es «una». La unidad está modalizada en cada cosa. Y a este modo según el cual cada cosa es una, es a lo que llamo *constitución*. Todas las notas de un sistema son por tanto *constitucionales*. Pues bien, en virtud de este carácter constitucional de cada nota real, el sistema de notas posee lo que yo he llamado *suficiencia constitucional*.

3. El sistema real cuyas notas tienen por tanto suficiencia constitucional posee en su virtud un cierto carácter autónomo en la línea de la constitución: es lo que yo llamo *sustantividad*. La suficiencia constitucional es la razón formal de la sustantividad.

La sustantividad no es la sustancialidad aristotélica. Para Aristóteles, la sustancia es sujeto de propiedades ante todo esenciales. Pero aquí, las cosas reales no son sujetos sustanciales sino sistemas sustantivos. Para Aristóteles lo que aquí llamo «notas» son «accidentes», esto es, realidades insustantivas. Pero en lo que nunca pensó Aristóteles es en que puede haber sustancias insustantivas. Y las hay, por ejemplo, las innumerables sustancias que componen mi organismo. En el organismo no hay más que una sustantividad, propia del organismo como sistema. Y todas sus sustancias, por ejemplo la glucosa, tienen en sí y por sí mismas lo que se ha llamado su propia sustancialidad. Sin embargo, esta misma glucosa ingerida en mi organismo ha conservado su sustancialidad (prescindo de las transformaciones metabólicas) pero ha perdido su sustantividad para convertirse en mera «nota-de» mi sistema orgánico. Es en él una sustancia insustantiva. Precisamente por esto no llamo a las notas «propiedades» sino «notas». No son propiedades inherentes a un sujeto sino notas coherentes entre sí en la unidad del sistema.

4. Entre estas notas constitucionales hay algunas que están fundadas en otras. Pero hay algunas, «estas otras», que no están fundadas en otras sino que por ser infundadas reposan sobre sí mismas. Por esto estas notas más que constitucionales son *constitutivas*. Así, todos los gatos blancos con ojos azules son sordos. Estas notas son ciertamente constitucionales, pero no son constitutivas porque se hallan fundadas en las notas de los genes, las

cuales por tanto serían notas constitutivas, a menos que a su vez estuvieran fundadas en otras: es un problema biológico (los viroides) que no nos concierne aquí. Las notas constitutivas constituyen el subsistema radical de la sustantividad: son su *esencia*. La esencia es el principio estructural de la sustantividad. No es el correlato de una definición. Es el sistema de notas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga sus demás notas constitucionales y incluso las adventicias.

5. La unidad del sistema, decía, es su «de». Es lo primario de una cosa real, lo que constituye su «interioridad» por así decirlo, su «in». Pero entonces las distintas notas son la proyección *ad extra*, su «ex»; son la proyección del «in» según el «ex». Esta proyección es justo lo que llamo *dimensión:* es la proyección de todo el «in» en el «ex». Esta proyección puede tener distintos modos. Cada uno de ellos es una dimensión. Los llamo así porque en cada uno de ellos se mide la unidad total del sistema. Las dimensiones son dimensiones de la suficiencia constitucional, son dimensiones de la sustantividad.

6. Por tratarse de notas reales, estas notas califican al sistema mismo, es decir, a la cosa real, de un modo peculiar. Las notas no son simplemente de tal o cual contenido, sino que cada nota es una forma de realidad. El color verde es la forma viridea de ser real. Y tomado el sistema entero como unidad constituida, esta unidad es lo que llamo *forma de realidad*. Así, las notas que tiene un ser vivo se reducen a elementos físico-químicos. Sin embargo el ser vivo tiene una forma de realidad propia porque es distinta de la de un astro o de la de una piedra. La vida es una forma de realidad, no es una fuerza o un elemento.

Por otro lado, en virtud de esta forma de realidad, el sistema pertenece a la realidad de un modo propio. Es el *modo de implantación en la realidad*. Así, persona es un modo de estar implantado en la realidad distinto del modo como lo está, por ejemplo, una piedra o un perro. No confundamos, pues, forma y modo de realidad, aunque muchas veces use los dos vocablos indiscriminadamente cuando lo que quiero decir no requiere esta distinción.

En definitiva, todo lo real, sea nota elemental o sistema sustantivo, tiene dos momentos. El momento de tener tales notas; es la talidad. Y el momento de tener forma y modo de realidad; es un momento que técnicamente llamaría transcendental, pero designando con este vocablo no un concepto sino un momento físico, como diré enseguida.

7. Toda cosa real por su momento de realidad es «más» de lo que es por el mero contenido de sus notas. El momento de realidad, en efecto, es numéricamente idéntico cuando aprehendo varias cosas unitariamente. Lo cual significa que el momento de realidad es en cada cosa real un momento abierto. Es «más» que las notas, porque está abierto a todo lo demás. Es la *apertura* de lo real. La apertura no es un carácter conceptivo. No se trata de que el concepto de realidad se aplique a muchas cosas reales, sino de que realidad es un momento físicamente abierto en sí mismo. Por esto la transcendentalidad no es un mero concepto común a todo lo real; transcendentalidad no es *comunidad*. Sino que se trata de un momento físico de *comunicación*.

8. Lo único que necesito añadir es que todo lo real, tanto en su talidad como en su realidad, es intrínseca y formalmente respectivo. Es la *respectividad* de lo real.

Respectividad no es relación, porque la relación presupone los relatos. En cambio, la respectividad es un momento de la constitución misma de cada relato. La respectividad remite cada cosa real a otra; tiene por tanto una dimensión remitente. Pero para poder remitir lo real a otras realidades, cada cosa real empieza por ser *constitutivamente* abierta. Por eso, para poder ser lo que realmente es, lo real está constituido en esa apertura, según la cual la forma y el modo de realidad son «suyos», de ella. Tienen que serlo porque siendo abierta la realidad, cada cosa real lo es en forma y modo determinados. En la medida en que esto ocurre, decimos que la cosa real tiene una forma y un modo de realidad fundados en apertura: el fundamento de esta «suidad» de lo real es justo la respectividad. Nada es real si no es «su» realidad, y nada es «su» realidad sino porque tiene que serlo por estar constituviamente abierta. Esta apertura, y por tanto esta respectividad, afecta a lo real en sus dos momentos de talidad y de realidad. Su resultado es que toda cosa real está abierta «hacia» otras cosas reales, y cada forma y modo de realidad está abierto a otros modos y formas de realidad.

9. La unidad de la realidad no está constituida por una especie de acoplamiento externo, por una «taxis» que decía Aristóteles. A mi modo de ver, no se trata de esto. Se trata de lo que es cada realidad en sí misma. Si imaginamos la fabricación de una realidad tomando notas desde la nada, tendríamos que decir que en esta fabricación entra como elemento formal la respectividad a otras realidades.

Ciertamente, estas realidades pueden ser muy diversas. Pueden ser otras realidades ya constituidas, y en este caso su intrínseca unidad y respectividad es lo que, sin entrar en ulteriores precisiones, llamamos *cosmos*. Pero no es ésta

la respectividad radical, porque en definitiva podría haber, y tal vez según parece hay, muchos diversos *kósmoi*. La respectividad radical en cuestión es la respectividad no a otras cosas reales, sino a otra realidad, cualquiera que ella sea (aunque no existiera) en tanto que real. La realidad en cuanto tal es respectiva. Y entonces a esta respectividad no la llamaré ya cosmos; la llamaré *mundo*. Sólo puede haber un mundo. Para mí, el mundo es la unidad respectiva de todas las realidades en tanto que realidades. Mundo, pues, no es lo mismo que cosmos.

Pues bien, precisamente porque respectividad no es relación, aunque no hubiera más que una sola cosa real, esta cosa sería intrínseca y formalmente respectiva en y por sí misma. Sería en y por sí misma cósmica y mundanal.

10. Por su respectividad toda cosa real está presente en el mundo. A este estar presente es a lo que llamo *actualidad*. La filosofía clásica entiende por actualidad el carácter de acto que tiene algo, entendiendo por acto lo opuesto a potencia, es decir, la plenitud del ser en que el acto consiste. Pero prefiero llamar a este carácter no actualidad sino *actuidad*. En nuestro lenguaje corriente al hablar de actualidad no aludimos al carácter de acto sino a algo distinto. Así por ejemplo decimos que los virus tienen hoy mucha actualidad, y que carecían de este tipo de actualidad hace un siglo, a pesar de ser ya entonces realidades en acto. Una misma realidad puede tener diversas actualidades tanto simultánea como sucesivamente, y puede adquirir nuevas actualidades o perder algunas sin cambiar las notas de su actuidad. En este sentido la actualidad no coincide con la actuidad sino que envuelve un momento de mera presentidad. Pero la actualidad no

consiste en esta presentidad sino que consiste en el *estar* presente. No la presentidad sino el estar presente en cuanto estar, en orden a la presencia, es lo que constituye la actualidad. Este estar presente puede ser de muy diversa índole. En el ejemplo de los virus, su modo de estar presente en nuestro siglo es extrínseco a ellos. Pero hay casos en que el estar presente es un momento intrínseco de lo real mismo, por ejemplo cuando decimos que una persona se hizo presente en alguna parte; es el estar presente de lo real desde sí mismo. Son modos de actualidad que conciernen a las notas de la cosa. Pero hay una actualidad que concierne no a las notas sino al momento de realidad de la cosa misma. Todo lo real meramente por ser real es intrínseca y formalmente respectivo, es decir está presente, es actual en el mundo. Es actual no sólo desde sí mismo, como lo es según las notas, sino que es actual en sí mismo. Es actual no sólo intrínsecamente sino formalmente. Pues bien, esta actualidad de lo real en cuanto real es intrínseca y formalmente lo que constituye el *ser*. No es lo mismo ser y realidad. El ser es siempre de la realidad, y por tanto la presupone: es la *ulterioridad* del ser. Y esta ulterioridad es justo actualidad. Lo primero de las cosas no es ser entes, sino ser realidades. La actualidad de lo real en tanto que real en el mundo es el ser; ser es estar presente en el mundo en cuanto estar. Queda abierta la cuestión de los distintos modos de esta actualidad intrínseca y formal.

11. Todo lo real por su respectividad es real en función de otras cosas reales. Es la *funcionalidad* de lo real. Así, la luminosidad de un astro depende de su temperatura. La funcionalidad no es forzosamente causalidad. La causalidad es sólo un modo de funcionalidad, pero

no el único. La mera sucesión, por ejemplo, es también una funcionalidad. Una ley es una dependencia funcional pero no es forzosamente causalidad. Ahora bien, lo real no es función únicamente de lo que son otras cosas reales según su talidad, sino que todo lo real, en su momento mismo de realidad, está dependiendo de otras realidades por su momento mismo de realidad, porque este momento de realidad es intrínseca y formalmente respectivo. Esta funcionalidad de lo real en tanto que real es el amplísimo concepto de la dependencia respectiva de las sustantividades y de sus notas. Funcionalidad no es producción, esto es causa, sino que, como decía, la producción causal es sólo un modo de funcionalidad de lo real en tanto que real.

12. Finalmente, real, decimos, significa «de suyo». Pero este «de suyo» tiene a su vez tres momentos formales distintos. Tiene un momento según el cual la cosa es lo que es «de suyo» en y por sí misma como es. Es lo que llamo la *nuda realidad*. No es algo idéntico al «de suyo», pero en el curso del trabajo, por razones obvias, he tomado como sinónimos «de suyo» y nuda realidad. El «de suyo» tiene también aquel momento que expresamos en español cuando decimos que tal o cual cosa ocurre, o tiene que ocurrir por la fuerza de las cosas. Aquí fuerza no es lo que significa en la mecánica de Newton. Es más bien la *forzosidad* de que la cosa sea así «de suyo». La forzosidad compete al «de suyo», compete a lo real. Pero además el «de suyo» tiene el momento de *poderosidad*. La realidad de lo real es, según decía, «más» que su contenido talitativo. Este «más» significa que realidad domina sobre su contenido. Esta dominancia es lo propio de la poderosidad. Evidentemente no es forzosidad. Toda forzosidad

puede ser poderosidad, pero no toda dominancia es forzosidad. Poderosidad es la dominancia de lo real.

Nuda realidad, forzosidad y poderosidad se recubren en cierta manera, como es obvio, en toda intelección sentiente. Pero como momentos del «de suyo» no son idénticos. Por esto han dado lugar a conceptos distintos. No hago sino citar algunos casos para aclarar las ideas que vengo exponiendo. Así, el «de suyo» como nuda realidad es lo que concibió el griego en el concepto de lo que llamó naturaleza, *physis*. La forzosidad se expresó en el concepto de lo necesario, *anánke*. Evidentemente no todo lo natural es necesario, ni todo lo necesario cuando no es necesidad de la nuda realidad es natural. La poderosidad concebida explícita y formalmente como real no es dominancia simplemente, sino que es dominancia de lo real en cuanto real. Es el poder de lo real en cuanto real. Pero cada uno de estos tres momentos es tangente, por así decirlo, a los otros dos. No hay fuerza de las cosas, no hay necesidad, que de alguna manera no roce más o menos a la nuda realidad; y no hay poder que no tienda a ser forzosidad y alcance de alguna manera a la nuda realidad. El predominio de uno de estos tres momentos sobre los otros dos puede incluso constituir distintos tipos de intelección; pero siempre están presentes los otros dos. El predominio del momento de nuda realidad constituyó el orto de nuestro saber. Sin embargo la forzosidad estuvo siempre presente en el pensamiento griego. Así Aristóteles nos dice (Met. 984 b 10) que los primeros presocráticos se vieron forzados (*anankatsómenoi*) por la verdad. El predominio de la forzosidad es lo que subyace por ejemplo a la matemática egipcia y asirobabilonia. Descubrieron, por ejemplo lo que para nosotros constituye el teorema de Pitágoras. Pero su

necesidad es mera forzosidad, no tiene el carácter de la necesidad propia de los elementos de Euclides, fundados en la nuda realidad y no en la forzosidad. El problema del poder dio lugar a la interpretación animista del poder. Poderosidad no significa ni ánima ni animismo, sino que el animismo es tan sólo un desarrollo conceptivo de la poderosidad. Incoativamente, por así decirlo, cada momento, repito, es tangente a los otros dos. Su unidad intrínseca es formalmente constitutiva de toda intelección sentiente. Tal vez esta unidad de los tres momentos es lo que transparece expresamente en el sentido, tan debatido, del *arkhé* de Anaximandro.

Nuestro saber, afincado en la nuda realidad, ha olvidado los otros dos momentos de forzosidad y poderosidad. Urge recuperarlos.

* * *

Antes de seguir, repito lo que ya indiqué al comienzo de este apartado. Si a un lector no le interesa excesivamente el rigor filosófico, puede comenzar la lectura del libro por el apartado segundo y recurrir al primero si en el curso de la lectura se da cuenta de que lo necesita. Si al leer este primer apartado no todo le resulta suficientemente claro, puede recurrir a mi libro *Sobre la Esencia,* donde he expuesto más detenidamente casi todos los conceptos que acabo de recordar.

Esto supuesto, ¿en qué consiste lo humano de la realidad? ¿Qué es el hombre como realidad?

§2

LA REALIDAD «HUMANA»

Como toda realidad, el hombre es un sistema de notas según las cuales tiene el hombre una forma y un modo de realidad peculiares. La pregunta acerca de lo humano de la realidad tiene dos aspectos: la determinación de las notas que constituyen al hombre, y el esclarecimiento de su forma y modo de realidad.

I

Las notas de la realidad humana

¿Qué es la realidad del hombre a partir de sus notas? Naturalmente, sólo voy a ocuparme de sus notas globalmente consideradas, por así decirlo. El hombre es un sistema de notas que podemos reunir en tres grupos.

1. Ante todo, el hombre tiene un grupo de notas según las cuales decimos que está vivo: es la *vida*. Todo ser vivo está constituido por una cierta independencia del medio, y un control específico sobre él. Estos dos momentos expresan algo más radical. Es que la independencia y el control expresan que, en sus acciones tanto activas como pasivas, el viviente actúa no sólo por las notas que posee sino también en orden al sistema que constituyen. Ciertamente, toda sustantividad aunque sea meramente mineral, puede envolver en sus actuaciones la totalidad del sistema, pero el mineral no tiene ninguna acción ordenada a la totalidad del sistema en cuanto tal. Este momento es el momento radical y formalmente exclusivo de la vida. Se vive por y para ser sí mismo. Es decir, el viviente es un «sí mismo», un *autós*. No se trata de un momento de «reflexión» desde las notas hacia sí mismo. Porque la reflexión en cuanto tal consiste en tomarse a sí mismo como objeto. Además de muchos objetos, el viviente tendría un objeto más: sí mismo. Es en definitiva la idea que tuvo Aristóteles. No se trata de esto, sino de la índole misma de su *autós*. Sólo porque actúa como autós, puede en algunos casos ejercitar la reflexión. Ser sí mismo es anterior a toda reflexión, y fundamento de la posibilidad de ella.

Esto es lo formalmente constitutivo de un viviente: ser autós, ser sí mismo. La vida no es decurso. El decurso es la manera de autoposeerse. Naturalmente, se preguntará ¿es toda célula un sí mismo? Plenamente, y como lo es un hombre ciertamente no. Pero es que hay grados de vida, grados de ser sí mismo. Y en los vivientes más elementales hay algo así como un rudimentario primordio de autós, que irá creciendo en la serie biológica hasta llegar al hombre. Estos grados son justamente los distintos tipos de seres vivos. Vivir es autoposeerse, y todo el decurso vital es el modo de autoposeerse.

2. El hombre es un viviente que tiene un carácter especial: está animado, es un viviente animal. La vida ha desgajado aquí la función de *sentir*. Es lo formalmente esencial del animal: sentir es tener *impresiones*. Ahora bien, toda impresión tiene dos momentos: un momento de afección al viviente, y un momento de remisión formal a algo otro, a lo que afecta al animal. Por el primer

momento decimos que la impresión tiene un *contenido:* color, peso, sonido, etc. Por el segundo momento diremos que ese contenido es lo otro que el viviente: es el momento de *alteridad*. La unidad intrínseca de estos dos momentos es la impresión: la afección nos hace sentir impresivamente lo otro. Cada sentido tiene su forma propia de alteridad. La vista presenta, el oído notifica, la kinestesia orienta, etc. Hay pues distintas formas de alteridad en un viviente animal. Pero todas estas formas se inscriben en una forma radical de alteridad que llamaré *formalidad*.

En el caso de los animales no humanos, la formalidad de la impresión es *estimulidad*. El animal siente lo «otro» que él tan sólo como estímulo. Un estímulo es un signo de respuesta del animal: el calor calienta y es un signo de que hay que acercarse o huir de él, etc. Pero además de ser signo de respuesta, el estímulo es sentido tan sólo como estimulante. Y en este «tan sólo» es en lo que consiste la estimulidad. Lo «otro» pertenece significativamente a la respuesta misma, es el momento signitivo de ella, de la respuesta. No es solamente estímulo sino que está ahí estimúlicamente aprehendido, es decir, tan sólo como estimulante. Lo «otro» agota su alteridad en esta articulación: es la *formalidad de estimulidad*.

3. Pero el hombre además de vida y de capacidad de sentir tiene una tercera nota: la *inteligencia*. ¿Qué es inteligir? Suele decirse que inteligir es concebir, juzgar, razonar, etc. Ciertamente la inteligencia ejercita todos estos actos. Pero ello no nos ilustra acerca de qué sea formalmente el acto de inteligir, la intelección. Pues bien, pienso que inteligir consiste formalmente en aprehender las cosas como reales, esto es, «según son de suyo»;

consiste en aprehender que sus caracteres pertenecen en propio a la cosa misma; son caracteres que la cosa tiene «de suyo». Todo lo que el hombre intelige es inteligido como algo «de suyo». Esta es la esencia formal de la intelección. Enseguida aclararé más esta idea. El «ser-de-suyo» es el modo de estar presentes las cosas al hombre cuando se enfrenta con ellas en la intelección. Concebir y juzgar (logos) y dar razón no son sino modalizaciones de la aprehensión de algo «de suyo». Si de facultad quiere hablarse, diré que la inteligencia humana es la facultad de lo real, la facultad del «de suyo». No es la facultad del «ser», porque el ser es siempre y sólo ulterior a la realidad. Si decimos de algo que «es real», ello se debe a la estructura de nuestras lenguas, pero no hay «ser real» sino «realidad en ser», realidad actual en el mundo.

Esta facultad de lo real tiene una precisa estructura. Para esclarecerla nos basta con volver la mirada al sentir.

El hombre al igual que el animal siente en impresión el calor, el sonido, el peso, etc. Pero hay una diferencia esencial con el animal. Porque lo que es igual en el hombre y en el animal es el contenido de sus impresiones, pero la diferencia esencial está en la línea de la alteridad. El hombre siente «lo otro» no meramente como algo que es un signo de respuesta: no siente tan sólo que el calor *calienta*, sino que siente que el calor *es caliente*. Sus caracteres son caracteres que el calor tiene en propio, son caracteres que caracterizan a lo que el calor es «de suyo». El contenido no consiste en afectar al hombre sino que consiste en ser algo «de suyo» esté o no esté afectando al hombre: en esto consiste ser real. El animal siente el estímulo «estimúlicamente». La alteridad es en el animal *formalidad de estimulidad*. Pero el hombre siente este

mismo estímulo en formalidad distinta: en *formalidad de realidad*. Ciertamente, la inmensa mayoría de las impresiones humanas son, como en todo animal, meramente estimúlicas. Si uno tuviera que aprehender por ejemplo la transmisión sináptica o las reacciones enzimáticas como realidades, sería imposible la vida del animal humano. Pero hay unos receptores especiales que sienten las impresiones como alteridad de realidad. Y esto es lo específicamente humano. El sentir humano es otra cosa que el sentir animal. El hombre siente lo sentido no «estimúlicamente», sino «realmente». Según este momento de alteridad, según este momento de formalidad, el hombre siente en impresión un modo de alteridad distinta a la que siente el animal. No sólo siente calor, no sólo siente que el calor calienta, sino que siente impresivamente que el calor «es caliente», siente la realidad. Por esto el hombre siente la realidad impresivamente: tiene lo que llamo *impresión de realidad*. El hombre tiene la capacidad de sentir la realidad. Esta impresión de realidad no es una segunda impresión añadida a la impresión del calor, sino que es tan sólo un momento, el momento de formalidad de una impresión unitaria y única: la impresión de la realidad caliente. Pero como no vamos a ocuparnos del calor, ni del peso, etc., sino tan sólo de ese momento de realidad, llamaré a este momento, aunque de manera algo inadecuada, impresión de realidad.

La impresión de realidad tiene una gran complejidad, porque cada sentido siente la formalidad de realidad de un modo distinto. Los sentidos se distinguen entre sí no sólo por el contenido de la nota sentida, sino también por el modo de sentir la realidad. La visión presenta lo real como eidos, el oído lo presenta como noticia, el gusto como

fruición (no olvidemos que sabiduría es etimológicamente sabor), el tacto como tanteado, el olfato como rastro y huella, la kinestesia me presenta en tensión dinámica la realidad no «ante» mí sino en «hacia»; no es «hacia la realidad», sino la realidad misma en «hacia». Y aún podría prolongarse la enumeración apelando a la orientación y el equilibrio, etc. No se trata de distintas impresiones de realidad sintéticamente reunidas, sino de distintos momentos de la única impresión de realidad. Por esto, esos momentos parcialmente se recubren. Especialmente, el momento del «hacia» recubre a todos los sentidos: es la presencia direccional de la realidad.

Ahora bien, esta impresión de realidad plantea un gravísimo problema. En la medida en que es impresión, es un acto de sentir: sentir «lo otro» en impresión es lo que formalmente constituye el sentir. Pero en cuanto lo sentientemente aprehendido es formalmente realidad, el aprehenderlo es, como hemos visto, el acto formal de la inteligencia. Lo cual quiere decir que la impresión de realidad por ser impresión es un sentir animal, pero en tanto que lo sentido es realidad es un acto intelectivo. Y ambos aspectos son aspectos de un acto numéricamente idéntico. La impresión de realidad no son dos actos sino uno solo. Este acto es por tanto un *sentir intelectivo*, o lo que es lo mismo, una *intelección sentiente*. No se trata de que la inteligencia esté vertida a lo sentido; esto constituiría una *intelección sensible*. Se trata de una unidad estructural: la inteligencia misma siente la realidad. Es *intelección sentiente*. Ciertamente se puede sentir sin inteligir, pero no se puede inteligir sino sintiendo. Sentir es la forma primaria y radical de inteligir. No se trata de un sensualismo. El sensualismo pretende reducir todo lo inteligido a

contenidos de impresión. Y esto es absurdo. Se trata más bien de un *sensismo*: realidad es siempre el «de suyo», y la forma primaria y radical de sentir el «de suyo» es el sentir intelectivo. De suerte que el acto de inteligir, como contradistinto del acto de sentir, no es un acto completo por sí mismo independientemente del acto de sentir. No lo sentido sino el sentir mismo es lo que es intrínseco al inteligir en cuanto tal. No por razón de su objeto, sino por su estructura formal como facultad, inteligencia y sentir constituyen una facultad una y única en cuanto facultad; una facultad que ejecuta la aprehensión sentiente de realidad, esto es, la impresión de realidad. No se trata de dos actos, uno de sentir y otro de inteligir, cada uno completo en su orden y convergentes sintéticamente, sino que se trata de un solo acto completo de una sola facultad, es la facultad que yo llamo inteligencia sentiente. Es la unidad de la aprehensión misma de la realidad como formalidad de las cosas.

Ciertamente la inteligencia es esencialmente irreductible a lo sentido. Pero ¿qué es lo esencial en esta irreductibilidad? ¿Es una diferencia de facultades? Esta es la cuestión. Los griegos emplearon la palabra *dýnamis* que los latinos vertieron por *potentia seu facultas*. Pero es que, a mi modo de ver, potencia y facultad no son lo mismo. La palabra *dýnamis* resulta por esto ambigua. Potencia es «un» modo (entre otros) de hacer posible algo. Pero no significa sin más que esa potencia esté ya facultada para ejecutar su acto. Ciertamente la inteligencia como potencia es esencialmente irreductible al puro sentir. No hay duda ninguna: estimulidad, por mucho que se enriquezca y se complique, no será jamás realidad. Formalidad de estimulidad y formalidad de realidad son esencialmente

irreductibles. Pero esto no quiere decir que la potencia intelectiva esté facultada *por sí misma* para producir su acto. Solamente lo está en cuanto constituye una unidad intrínseca y formal con la estructura misma del sentir. La inteligencia es la potencia de enfrentarse con las cosas como realidades, pero no es facultad. Para ser facultad ha de estar intrínsecamente en unidad con el sentir. Por tanto, en tanto que facultad de inteligir lo real como real es una facultad compuesta intrínseca y estructuralmente de dos potencias: la potencia de sentir y la potencia de inteligir. No es la concurrencia de dos facultades, una sensible y otra intelectiva. No. El hombre tiene para inteligir una sola facultad, la inteligencia sentiente, en la cual siente realmente la realidad en forma de impresión.

¿Qué es, pues, realidad, y qué es intelección?

Ante todo, realidad (ya lo expuse en el párrafo anterior) es formalidad del «de suyo». Por tanto, en primer lugar, realidad no es mera independencia objetiva. El animal, cuanto más perfecto sea en la escala zoológica, confundirá menos lo percibido con su mera afección orgánica; no confundirá el alimento con su hambre. En su momento de alteridad hay una independencia objetiva. Cuanto más perfecto sea zoológicamente más objetivista será. Pero jamás será el más rudimentario realista. En cambio, el más modesto niño de pocas semanas, ciertamente no tiene uso de razón, pero tiene uso de inteligencia; aunque el niño fuera mongólico, oligofrénico, etc., tiene un minúsculo pero real uso de inteligencia, y es indudablemente realista: dentro de su modestísima esfera siente realidades estimulantes, estimulantes «de suyo». La independencia propia de la inteligencia sentiente no es una independencia *objetiva* sino una independencia *real*.

En segundo lugar, realidad no es sólo mera independencia objetiva sino que además tampoco es existencia. Ciertamente nada real es inexistente, pero no es real porque es existente, sino porque esa existencia le compete «de suyo». Si lo aprehendido tuviera existencia y no la tuviera «de suyo», no sería realidad sino *espectro*. Lo mismo debe decirse de sus notas: no son reales sino constituyendo un sistema «de». Una ficción no es un sistema de notas sin existencia, sino que lo fingido no solamente no tiene existencia, sino que tampoco tiene esencia física. El sistema es real no sólo por sus notas y por su existencia, porque tanto aquéllas como ésta pertenecen al contenido de la cosa aprehendida. En cambio el momento de realidad está constituido por la formalidad de alteridad del «de suyo». Realidad es formalidad de alteridad y formalidad del «de suyo». Existencia y notas son momentos del contenido. El momento de formalidad es algo anterior a existencia y a notas.

Y este momento es una formalidad física y no conceptiva, porque es un carácter de la apertura de lo real en cuanto real; la realidad es siempre física y formalmente respectiva. Es un momento de la cosa intelectivamente sentida. Y por esto, este momento es formalmente inespecífico. Cuando aprehendo sentientemente varias cosas en un solo acto de aprehensión, aprehendo muchos contenidos distintos, pero en una sola impresión de realidad.

Realidad no es, pues, independencia objetiva ni es tampoco existencia. Mucho menos aún es algo que esté allende lo sentido. Ciertamente hay infinitas cosas allende lo sentido, pero estamos llevados a admitirlas, estamos llevados a ellas, por intelección sentiente de lo que es aprehendido «de suyo». Sus notas son por esto reales, pero

esto no significa que sean reales «fuera» de la percepción. Hacer de lo real, en la aprehensión de una cosa real en el mundo, algo allende la aprehensión, puede ser como ya ha sido millones de veces en la historia una grave forma de error. Realidad no es existencia allende la aprehensión. Aquende y allende son dos zonas de cosas reales, pero realidad no es ni aquende ni allende. Realidad no es sino puro «de suyo», no es una zona de cosas. Por esto la división de cosas allende y aquende la percepción se funda en la impresión sentiente de realidad y no al revés.

Con este concepto de realidad va emparejado el concepto de qué sea la intelección. Inteligir no es representar, sino simplemente tener presente lo aprehendido como un «de suyo». Es el mero estar presente del «de suyo», es decir es mera actualización de lo real como real en la inteligencia sentiente.

4. En definitiva, el hombre tiene tres tipos de notas: el hombre vive, siente y intelige sentientemente. Y la unidad intrínseca y formal de estas notas constituye el sistema de la sustantividad humana. ¿Qué es esta sustantividad desde este punto de vista de sus notas? Esto es lo esencial.

El sistema sustantivo humano tiene un peculiar carácter: es un sistema que abarca lo que pudiéramos llamar dos subsistemas parciales, donde «subsistema» significa «cuasi-sistema». No se trata de dos sistemas «unificados», sino de un «único» sistema, el sistema de la sustantividad humana, único que tiene estrictamente suficiencia constitucional. A los «subsistemas» les falta suficiencia constitucional. Estos subsistemas son dos: lo que llamamos «cuerpo» y lo que debe llamarse «psique».

A) Ante todo, el subsistema llamado «cuerpo». Es un subsistema de notas físico-químicas que tienen tres mo-

mentos. Cada nota tiene una *posición funcional* muy precisa. Cada nota desempeña una función propia, si se me permite la expresión, respecto de las funciones de todas las demás. En su virtud, las notas físico-químicas constituyen como subsistema posicional lo que llamamos organismo. Pero cuerpo no es sinónimo de organismo. El «de» no determina tan sólo la unidad funcional de las notas, sino que hace de éstas una *compago* de notas físico-químicas. Por este momento, el cuerpo no es organismo sino *principio de solidaridad*. Cada nota repercute sobre todas las demás. Son notas interdependientes. Pero por bajo de esta solidaridad hay todavía un momento más radical: las notas organizadas y solidarias expresan la *actualidad* del hombre en el universo. Es la función somática: es el cuerpo como principio de actualidad en la realidad, el principio de estar presentes en el cosmos y en el mundo. La unidad intrínseca de estos tres momentos: organismo, solidaridad y actualidad es lo que constituye eso que llamamos cuerpo. Lo radical del cuerpo está en ser principio de actualidad. Cuerpo es por tanto algo más concreto que *materia*. Porque se trata de materia corpórea, y no de materia por oposición al espíritu.

B) Pero el hombre tiene otras notas, tiene otro subsistema parcial. Es el subsistema que llamo *psique*. Es sólo subsistema parcial. No le llamo espíritu, por la misma razón por la que no he llamado materia al cuerpo. Y tampoco le llamo *alma*, porque el vocablo está sobrecargado de un sentido especial archidiscutible, a saber, una entidad sustancial que habita «dentro» del cuerpo.

Prefiero por esto llamar a este aspecto simplemente psique. La psique no es una sustancia ni en el sentido vulgar del vocablo (esto es sobradamente evidente), pero

tampoco en el sentido metafísico. La psique es solamente un subsistema parcial de notas dentro del sistema total de la sustantividad humana. Ciertamente, este subsistema tiene algunos caracteres irreductibles al subsistema corpóreo, y en muchos aspectos (no en todos, bien entendido) tiene cierta dominancia sobre éste. Pero sin embargo la psique es solamente un subsistema parcial. El hombre, pues, no «tiene» psique y organismo sino que «es» psico-orgánico, porque ni organismo ni psique tienen cada uno de por sí substantividad ninguna: sólo la tiene el «sistema», el organismo. Pienso, por esto, que no se puede hablar de una psique sin un organismo. Bien entendido, aquí empleo la palabra organismo por una libertad de lenguaje para facilitar la lectura, en rigor debiera llamarle simplemente cuerpo. El hombre no es psique «y» organismo, sino que su psique es formal y constitutivamente «psique-de» este organismo, y este organismo es formal y constitutivamente «organismo-de» esta psique. La psique es por esto desde sí misma orgánica, y el organismo es desde sí mismo psíquico. Este momento del «de» es numéricamente idéntico en la psique y en el organismo, y posee carácter «físico». Esta identidad numérica y física del «de» es lo que constituye formalmente la unidad sistemática de la sustantividad humana. Es una unidad estructural. La sustantividad humana es así «una» por sí misma y de por sí misma. ¿Cuál es la índole formal de esta sustantividad en que el hombre consiste por razón de sus notas? Es lo que ahora hemos de examinar.

C) Los momentos de este sistema sustantivo se co-determinan pero no como acto y potencia (que dirían los aristotelizantes) de una unidad sustancial hilemórfica, sino como momentos reales en acto y *ex aequo*, cuya code-

terminación consiste en ser cada uno «de» todos los demás. El «de» es una unidad de tipo metafísico superior, a mi modo de ver, al de la unidad de acto y potencia. Y en este «de» consiste no sólo la unidad radical de la sustantividad humana, sino también su propia mismidad a lo largo de la vida entera, mismidad esencialmente distinta de una persistencia numérica de todas las notas, cosa perfectamente inexistente. El hombre es, pues, una sustantividad psico-orgánica.

Por esto los caracteres que expuse a propósito del cuerpo, son en rigor caracteres del sistema psico-orgánico entero. La posición funcional abarca al sistema psico-orgánico completo. El sentir tiene una posición muy determinada en el sistema humano, por ejemplo respecto de la inteligencia: es un sentir intelectivo. Muy pronto veremos la enorme importancia de esta unidad. Es una posición muy distinta de la que tiene en el mero animal. Lo propio debe decirse de la solidaridad, de la interdependencia. El momento psíquico se transfunde a toda nota corpórea, y recíprocamente, la corporeidad, como principio del estar presente, como principio de actualidad, es un momento que concierne al propio psiquismo. Esto se ve en fenómenos tales como la «expresión», la «fisonomía», etc.

Y para comprender bien esta unidad sistemática psico-orgánica basta con dirigir la vista, aunque sea muy someramente, a la actividad humana. Cada nota de esta sustantividad actúa sistemáticamente, esto es, ninguna nota actúa sola y por su cuenta, por así decirlo, sino que a pesar de actuar sólo por sus propiedades, sin embargo actúa siempre como siendo «nota de»; esto es, su actuación es tan sólo un momento de la «actividad-de» todas las demás. Así como todas las notas por ser «notas-de» constituyen un

solo sistema sustantivo, así también lo que llamamos actividad de cada nota es «actividad-de». Todas sus actividades constituyen una sola actividad: la actividad de la sustantividad. Es lo que expreso diciendo que la actividad humana es *unitariamente* psico-orgánica en todos, *absolutamente todos*, sus actos. Esta unitariedad no significa tan sólo que la actividad humana es «a la vez» orgánica y psíquica, porque esto supondría que hay dos actividades, una psíquica y otra orgánica. Y lo que afirmo es exactamente lo contrario, a saber, que no hay sino una sola y misma actividad del sistema entero en todas y cada una de sus notas. La actividad tiene siempre carácter de sistema. Ciertamente, esta actividad es por ello mismo compleja, y en ella dominan a veces unos caracteres más que otros. Pero siempre, hasta en el acto en apariencia más meramente físico-químico, en realidad es siempre una actividad del sistema entero con todas sus notas físico-químicas y psíquicas. Y, repito, no se trata de que sea uno mismo el sujeto de todas sus actividades, tanto orgánicas como psíquicas, sino de que la actividad es formalmente única, es una actividad sistemática en sí misma por ser propia del sistema entero, el cual en todo acto suyo está en actividad en todos sus puntos, pero con dominancia variable de unos puntos sobre otros. Algo así como los distintos niveles y ondulaciones de una superficie líquida entera. Todo lo orgánico es psíquico, y todo lo psíquico es orgánico. Porque todo lo psíquico transcurre orgánicamente, y todo lo orgánico transcurre psíquicamente. Por esto no hay nunca la actuación de una nota psíquica sobre una nota orgánica o recíprocamente, sino que no hay más que la actuación de un estado psico-orgánico sobre otro estado psico-orgánico. La realidad sustantiva del hombre

es pues un sistema en que cada nota es siempre «nota-de» todas las demás, en que cada nota es solamente un momento de la unidad coherencial primaria en que dicha sustantividad consiste.

Esto supuesto, ¿qué es formalmente la sustantividad humana, qué es formalmente la realidad sustantiva del hombre?

Ya vimos que el hombre vive y siente, es como todo animal un viviente animado. El animal no se agota en sentir estímulos en formalidad de estimulidad. Esta formalidad, en efecto, no se limita a ser la formalidad de una aprehensión impresiva, sino que constituye un ámbito, el ámbito mismo de la estimulidad en que se despliegan los diversos actos animales. Es propio de la formalidad el constituir ámbito, el ámbito de todo lo animal. Cada acto de sentir, en efecto, tiene tres momentos: un momento receptor, un momento tónico y un momento efector. Dejo de lado aspectos más complicados de la vida animal, porque todos estos actos se hallan no solamente apoyados en el acto de sentir sino constituidos según sus tres momentos, receptor, tónico y efector. La recepción lo es de estímulo: toda recepción es formalmente *estimulación* y sólo estimulación. ¿A quién estimula? Todo estímulo modifica estimúlicamente el tono vital del estado del animal; el tono resulta estimúlicamente afectado. La estimulación es en este punto mera afección (empleo aquí este vocablo no en la acepción general de algo que afecta al organismo animal, sino en la acepción estrecha de afecciones, de sentir estados tales como ira, como gusto, como hambre, etc.). Esta modificación desencadena en el animal la *tendencia* o impulso a la afección, la cual no es sino la respuesta dirigida a una nueva situación estimúlicamente

constituida. La unidad intrínseca de estos tres momentos (estimulación, afección, tendencia) es lo que formalmente constituye el sentir.

En el hombre, la formalidad de lo impresivamente aprehendido no es estimulidad sino realidad: lo impresivamente aprehendido, ya lo vimos, es aprehendido como algo «de suyo». Es un sentir intelectivo. Y esta formalidad no se limita a ser formalidad de un acto, sino que constituye el *ámbito* mismo en que se despliegan todos los actos humanos. Ante todo, ha cambiado el carácter de la modificación del tono vital. El tono vital animal, decíamos, es «afección», es el modo de sentirse estimúlicamente afectado por el estímulo. Ahora en cambio, el hombre siente la modificación tónica de otra manera: me siento no sólo a gusto o a disgusto, sino que me siento de una manera o de otra en la realidad. La afección tónica se torna ahora en manera de sentirme como realidad en la realidad: es el *sentimiento*. No es lo mismo afección que *sentimiento*. Sólo hay sentimiento cuando el afecto envuelve formalmente el momento de realidad. Además, la aprehensión de esto real al modificar mis sentimientos me lanza a responder. ¿De qué modo? Ya no es tender estimúlicamente a una nueva situación animal, sino que es tender a situarse realmente de otra manera en la realidad. Para esto hay que optar. La tendencia y el apetito ceden el paso a la *volición*. La volición tiene esencialmente un momento de realidad: se quiere un modo de estar en la realidad. Con ello la unidad procesual animal, esto es, la unidad meramente estimúlica de estimulación, afección tónica y tendencia, se torna en unidad procesual «humana»; esto es, en proceso de realización (aprehensión de lo real, sentimiento de lo real, volición de lo real).

Ahora bien, estas dos unidades, la unidad del sentir y la unidad propiamente humana no son dos unidades yuxtapuestas como si la segunda estuviera añadida a lo animado, o como si la unidad humana estuviera meramente apoyada en la unidad animal, sino que la unidad animal es un momento intrínseco y formalmente «constitutivo» de la unidad humana: la inteligencia es en sí misma formal y constitutivamente *sentiente*, el sentimiento es en sí mismo formal y constitutivamente *afectante*, la voluntad es en sí misma formal y constitutivamente *tendente*. Ahora bien, la unidad biológica del sentir es la esencia de la animalidad. De aquí resulta que lo humano en cuanto tal es en sí mismo formal y constitutivamente animal. Por tanto el hombre es un animal que se enfrenta con la realidad animalmente: es *animal de realidades*. He aquí la esencia de la realidad humana, la esencia de la sustantividad humana. El ámbito constitutivo del hombre es «realidad»: estamos en la realidad. Desde el punto de vista de sus notas, esto es, desde el punto de vista talitativo, el hombre es animal de realidades.

Pero el hombre, gracias precisamente a ser animal de realidades, tiene una forma y un modo propio de realidad. En su virtud tenemos que considerar al hombre no sólo desde el punto de vista de sus notas, sino como forma y modo de realidad.

II

Forma y modo de la realidad humana

La realidad humana no se agota sin más en el sistema de notas, esto es, en ser animal de realidades, sino que

precisamente en virtud de estas notas, tiene una estructura más radical. En primer lugar esas notas hacen del animal de realidades una forma de realidad y un modo de implantación en ésta. Y en segundo lugar esta realidad humana, según su forma y modo de realidad, es actual en el mundo, en la unidad respectiva de la realidad en cuanto tal; es decir, el hombre tiene un ser propio. Hemos de examinar entonces el problema de la realidad humana según estos dos momentos: en primer lugar, la forma y el modo de la realidad humana en sí misma; y en segundo lugar, la actualidad, esto es, el ser de la realidad humana en el mundo. Finalmente, hemos de enfrentarnos con la unidad de ser y realidad humana.

1) *Forma y modo de realidad*. No se identifica el sistema de notas del animal de realidades con la forma y el modo de realidad que en virtud de ellas tiene el animal humano. Veamos pues cuál es la forma de realidad de la sustantividad humana, y cuál es su modo de realidad.

A) Una cosa son las propiedades físico-químicas de un edificio molecular, otra el que este edificio tenga, por su estructura molecular, esa forma de realidad que llamamos vida, esto es, posesión de sí mismo. Pues bien, el hombre tiene esas notas talitativas corporales y psíquicas que constituyen su sustantividad como animal de realidades. Precisamente porque el hombre percibe las cosas como realidades, el hombre se comporta y se conduce respecto de ellas y de sí mismo no solamente desde el punto de vista de las propiedades que realmente posee sino también, y sobre todo, desde el punto de vista de su carácter mismo de realidad. Una piedra cae por la ley de la gravitación, por las propiedades gravitatorias que efectivamente tiene. Pero entre estas propiedades no figura una

que fuese «ser realidad»; esto es, se supone ya que lo es, y la gravitación actúa como una de las propiedades que constituyen la piedra real. En ninguna de las ecuaciones hay un parámetro o una variable que fuera «realidad». En el caso del hombre no es así. Un hombre que cae lo hace conforme a la ley de la gravitación exactamente igual que la piedra. Pero hay una diferencia, a saber, que es inexorable que se nos diga qué forma de realidad tiene la caída de ese hombre: ¿se ha suicidado, se ha caído por azar, ha sido asesinado, etc.? En su caída el hombre se comporta y actúa no sólo desde el punto de vista de las cualidades físico-químicas y psico-orgánicas que posee, sino que se comporta con todo ello, pero respecto de su propio carácter de realidad. Aquí, realidad no es algo que no hace más que darse por supuesto, sino que es algo en vista de lo cual son ejecutadas las acciones. Y es que efectivamente la realidad humana es para mí mismo no sólo un simple sistema de notas que «de suyo» me constituyen, sino que es ante todo y sobre todo la realidad que me es *propia* en cuanto realidad, es decir es mi realidad, mi propia realidad. Y en su virtud soy una realidad que, como forma de realidad, no solamente soy «de suyo» (en esto coincido con todas las demás realidades), sino que además soy «mío». Tengo una realidad que es mía, cosa que no acontece a una piedra. El hombre tiene como forma de realidad esto que he llamado *suidad*, el ser «suyo». Esto no sucede a las demás realidades. Todas las demás realidades tienen *de suyo* las propiedades que tienen, pero su realidad no es formal y explícitamente *suya*. En cambio el hombre es *formalmente* suyo, es *suidad*. La suidad no es un acto ni una nota o sistema de notas, sino que es la forma de la realidad humana en cuanto realidad: ejecute o no sus

acciones, la realidad humana es como realidad algo formalmente anterior a la ejecución.

Pues bien, la suidad constituye, a mi modo de ver, la razón formal de la *personeidad*. No confundamos la personeidad con la personalidad. Empleo la palabra personeidad, y no la palabra personalidad como se usa en la terminología clásica, por razones en las que luego insistiré. Morfológicamente la cosa no es inusual. Así como en el ser *per se* se ha solido hablar de *perseidad*, o en el ser *a se*, de *aseidad;* así también al ser persona como forma de realidad le llamo *personeidad*.

La personeidad está constituida, a mi modo de ver, formalmente por la «suidad». Ser persona, evidentemente, no es simplemente ser una realidad inteligente y libre. Tampoco consiste en ser un sujeto de sus actos. La persona puede ser sujeto pero es porque ya es persona, y no al revés. También suele decirse que la razón formal de la persona es la subsistencia. Pero yo no lo creo: la persona es subsistente ciertamente, pero lo es porque es suya. La suidad es la raiz y el carácter formal de la personeidad en cuanto tal. La personeidad es inexorablemente el carácter de una realidad subsistente en la medida en que esta realidad es *suya*. Y si su estructura como realidad es subjetual, entonces la persona será sujeto y podrá tener caracteres de voluntad y libertad. Es el caso del hombre.

Si llamamos personeidad a este carácter que tiene la realidad humana en tanto que suya, entonces las modulaciones concretas que esta personeidad va adquiriendo es a lo que llamamos *personalidad*. La personeidad es la forma de realidad; la personalidad es la figura según la cual la forma de realidad se va modelando en sus actos y en

cuanto se va modelando en ellos. Añado esta última precisión porque la personalidad no está constituida por una serie de caracteres psíquicos (tonto, listo, tardo, irascible, introvertido, etc.). Todos estos caracteres pertenecen innegablemente a la personalidad, pero son personalidad no en cuanto caracteres psíquicos y orgánicos sino en tanto que determinan y modulan la forma de realidad, la personeidad. La personalidad como tal no es cuestión de psicología ni de antropología empírica, sino de metafísica. De aquí el carácter profundo que tiene mi personalidad. Se es persona, en el sentido de personeidad, por el mero hecho de ser realidad humana, esto es, de tener inteligencia. Ciertamente el embrión humano adquiere inteligencia y por tanto personeidad en un momento casi imposible de definir; pero llegado ese momento ese embrión tiene personeidad. Todo el proceso genético anterior a este momento es por esto tan sólo un proceso de hominización. Al tener, llegado su momento, esta forma de realidad, ciertamente el embrión no ejecuta todavía actos personales; y podría pensarse entonces que esa personeidad carece aún de personalidad. Pero no es así, porque la personeidad no se configura tan sólo ejecutando actos, sino también recibiendo pasivamente la figura que en esa personeidad decantan los procesos genéticos que se ejecutan por el viviente humano en su proceso de hominización. Cuando este embrión llega a tener inteligencia va cobrando personalidad pasivamente.

En definitiva, desde que el embrión humano tiene esa forma de realidad que es la personeidad, esta personeidad se va siempre modelando a lo largo de toda la vida humanamente constituida. La personeidad se es, y es siempre la misma; la personalidad se va formando a lo

largo de todo el proceso psico-orgánico desde que el embrión humano posee inteligencia, hasta el momento de la muerte. Por esto el hombre es siempre el mismo pero nunca es lo mismo; por razón de su personeidad es siempre el mismo, por razón de su personalidad nunca es lo mismo.

Estos dos momentos de personeidad y personalidad no son como dos capas o estratos del hombre sino que la personalidad es el momento de concreción de la personeidad. Por tanto no se trata de dos estratos sino de dos momentos de una realidad única: de la concreta persona humana. Desde el punto de vista de su forma de realidad el hombre es persona, es *animal personal*.

B) Ahora bien, para precisar todavía más el carácter de esta forma de realidad, recordemos lo que decía a propósito del hombre como ser viviente. El viviente está caracterizado por una independencia y control respecto del medio; es su modo de implantación en el cosmos. Esta independencia del medio es distinta según el grado de vida y la forma del viviente. Pues bien, en el caso del hombre hay frente al medio de su vida algo más que mera independencia. El viviente está implantado en la realidad según un modo preciso: formar parte de ella. Pero el hombre es suyo, es su realidad «propia» frente a toda realidad real o posible, incluso si la admitimos, frente a la realidad divina. Y en este sentido su realidad, en cuanto que es suya, tiene un peculiar modo de independencia: estar suelta de las cosas reales en cuanto reales. Su modo de implantación en la realidad no es formar parte de ella sino ser suyo como realidad frente a toda realidad. No es formar parte sino que es otra cosa: es un modo de realidad *ab-soluto*. En el caso del hombre su modo de realidad, su

modo de implantación en ella, es ser un *absoluto relativo*. Es absoluto porque es suyo frente a toda realidad posible, pero es relativo porque este modo de implantación absoluto es un carácter cobrado. En su vida, y en la más modesta de sus acciones, el hombre no solamente va realizando una serie de actos personales, según las propiedades que tiene y las situaciones en que se halla, sino que en cada uno de ellos la persona humana va definiendo de una manera precisa y concreta el modo según el cual su realidad es relativamente absoluta. De ahí la gravedad de todo acto. La cosa real aprehendida como tal nos impone que determinemos frente a ella una manera concreta de ser absoluto. Esta gravedad como rasgo de mi persona es lo que he solido llamar la *inquietud de la vida*. No es la mera inquiescencia propia de la vida como un decurso, sino que la inquietud consiste en no saber bien el modo concreto de ser absoluto. El hombre no solamente va realizando una serie de actos por las propiedades que personalmente tiene, sino que el hombre va definiendo en todo acto suyo aquel modo preciso y concreto según el cual en cada instante de su vida es un absoluto relativo. La inquietud es el problematismo de lo absoluto.

En su virtud, el hombre como forma y modo de realidad está en el mundo, es decir está en el mundo como persona y realidad absoluta. Y el hombre, según este estar, tiene en el mundo su ser propio. La pregunta es ahora ¿en qué consiste este ser de la realidad relativamente absoluto?

2) *El ser de la realidad humana*. A) Ante todo digamos qué es *ser* a diferencia de *realidad*. Para ello recordemos lo que expuse al comienzo de este estudio: todo lo real es intrínseca y formalmente respectivo a todo lo

demás. Este «demás» son por lo pronto las otras cosas que constituyen el cosmos. Pero lo «demás» no son sólo las otras cosas sino que es también y sobre todo el momento mismo de realidad, haya o no otras cosas reales. La realidad misma en cuanto tal es respectiva porque es en sí misma abierta: la impresión de realidad de muchas cosas unitariamente aprehendidas es física y numéricamente la misma. Por tanto el momento de realidad es en cada cosa real un momento abierto en sí mismo en cuanto realidad. Y precisamente por esto es por lo que la realidad de cada cosa real es intrínseca y formalmente respectiva. Ninguna cosa es real sino respecto a toda otra realidad como realidad. Cada cosa real es «su» realidad. En esta respectividad se funda la unidad de todo lo real. La unidad de respectividad según las notas de la cosa es la unidad que llamamos cosmos. Pues bien, la unidad de respectividad de todo lo real, no según sus notas sino según su momento de realidad, es lo que constituye el mundo. Mundo no es el conjunto total de las cosas reales sino que es la unidad de respectividad de la realidad en cuanto realidad. Es la unidad de toda forma y modo de realidad en cuanto realidad. Por esto, decía, aunque no hubiera más que una sola cosa real, esta única cosa real sería formalmente mundanal precisamente porque realidad es un momento abierto.

Pues bien, las cosas reales como reales están en el mundo. En su virtud *están presentes* en él. Estar presente en cuanto es un «estar» es lo que constituye la actualidad a diferencia de la actuidad. La actualidad de lo real en el mundo es lo que a mi modo de ver constituye el ser. Ser no es lo mismo que realidad. Si consideramos las propiedades o notas que constituyen por ejemplo la plata, estas

propiedades no son el ser de la plata sino la realidad argéntea misma, en su forma y modo de realidad. Y la forma y modo de realidad no son el ser. Si la plata pudiera hablar diría: con todas estas propiedades reales, yo soy realmente así en el mundo. He aquí el ser: el «así en el mundo».

La filosofía clásica decía que realidad es el modo supremo de ser: sería el ser real, el *esse reale*. Pero no es así. No hay realidad porque haya ser, sino que hay ser porque hay realidad. Por tanto no hay *esse reale* sino *realitas in essendo*, «realidad siendo». Por esto no puede hablarse del ser sustantivo de algo, porque el ser no tiene de por sí sustantividad ninguna. No hay *ser sustantivo*, sino tan sólo *ser de lo sustantivo*. Y para comprenderlo enunciemos algunos caracteres del ser.

a) El ser es actualidad, mera actualidad: no consiste en la presencia o presentidad de lo real en el mundo, sino que consiste en «estar» presente en cuanto estar. Ser es *actualidad* mundanal. En cambio realidad, antes que ser actual y precisamente para poder serlo, empieza por ser un sistema de notas en actuidad, en carácter de acto.

b) La actualidad se funda en la realidad: el ser está fundado en la realidad. El ser es por consiguiente ulterior a la realidad, tiene el carácter de *ulterioridad*. Toda actualidad es ulterior a la actuidad. Ciertamente no es una ulterioridad cronológica; esto sería absurdo. Es una ulterioridad estructural: es estar fundado en la realidad.

c) Esta actualidad está fundada en la realidad, pero la realidad misma no es ajena a esta actualidad, no es ajena al ser. Porque esta diferencia entre ser y realidad no significa que el ser sea algo así como un mero añadido más o menos accidental a la realidad. Esto sería completamente absurdo. Realidad es el «de suyo». Pues bien, la cosa real es «de suyo» actual en el mundo, es «de suyo» mundanal. El ser le pertenece por tanto realmente, le pertenece «de suyo»: realmente «es». Es justo «realidad siendo». El gerundio es originariamente un participio de presente. Al hacer de la realidad un modo de ser, la filosofía desde Parménides ha pensado que lo real es formalmente «ente»: fue la *entificación de la realidad*. Y esto me parece inaceptable. Nada es primariamente ente. Ni el mismo Dios es primariamente el Ser supremo: es realidad suprema. Lo primario es la realidad. Sólo hay ser porque hay realidad. Las cosas reales ciertamente «son», pero son porque son «reales». Realidad no es *esse* sino *in essendo*, «realidad siendo». «Realidad siendo» expresa el carácter completo de lo que constituye una cosa real cuyo ser está fundado en el momento de realidad. «Realidad siendo» no es lo mismo que «ente». Algo es ente cuando queda subsumido en el ser; por tanto cada ente es «un ser». Pero cuando hablamos de «realidad siendo», la realidad no queda subsumida en el ser sino que el ser está fundado en la realidad, porque lo real está presente en el mundo por el mero hecho, y sólo por el mero hecho, de tener realidad. Este estar presente es justo el participio gerundial «siendo». No es pues un presente cursivo sino un presente que a mi modo de ver es un presente de actualidad, y no de actuidad. Por tanto «realidad siendo» es radicalmente distinto de ente. Veremos casi inmediatamente la importancia capital de esta observación.

Esto supuesto, hemos conceptuado ya lo que es la forma y modo de realidad humana en y por sí misma: animal de realidades y animal personal. Ahora hemos de conceptuar en qué consiste la actualidad de esta forma y

modo de realidad en el mundo, esto es, qué es el ser de la realidad humana, qué es el ser del hombre.

B) *El ser del hombre.* El ser de la realidad humana es la actualización mundanal de su sustantividad personal, esto es, de su persona como modo de realidad relativamente absoluta. Aquí persona denota no sólo la personeidad sino también la personalidad. Persona es la unidad concreta de la personeidad según la personalidad, es la persona modalmente configurada. Esta persona es, como modo de realidad, una realidad relativamente absoluta. Pues bien, la actualidad mundanal de esta realidad relativamente absoluta es la que llamamos Yo. El Yo no es la realidad humana. El Yo es la actualidad mundanal de esa realidad relativamente absoluta, esto es, el Yo es el ser de la persona, el ser de la realidad relativamente absoluta. El Yo no consiste en ser sujeto de sus actos, sino que es un modo de ser, un modo de actualidad mundanal de lo relativamente absoluto. No es que Yo soy relativamente absoluto, sino que por el contrario lo relativamente absoluto «es» Yo. Yo no es sujeto de sus actos; utilizando aunque sea indebidamente estas frases predicativas diré más bien que Yo no es sujeto sino predicado: esta realidad soy Yo. Es lo que expresamos cuando decimos «Yo mismo». Es el ser de la persona. El Yo es por esto el ser de lo relativamente absoluto, y puede llamársele ser relativamente absoluto.

El hombre tiene este modo absoluto de ser aún en las formas más modestas de enfrentamiento con lo real. Porque con cada cosa la persona se posee a sí misma; en esto consiste la vida. Y por tanto cada cosa impone un modo de autoposesión, un modo de configurar su realidad relativamente absoluta. En su virtud, este modo configurado es mundanalmente una manera de ser relativamente absoluto. Abierto a la aprehensión de lo real como real, tengo que hacer algo que antes de ser persona me hubiera sido imposible hacerlo. Hasta ahora como animal tenía hambre y comía una manzana. Ahora, en cambio, siento el hambre y la manzana como realidades. Y comiendo la manzana «me» como una manzana. Este momento del «me» es una actualización de mi realidad respecto de toda realidad en cuanto tal: es un modo de actualización mundanal de mi realidad personal: es la primera manera de la apertura formal, la apertura en forma «medial», a lo absoluto del ser. Pero llega un momento en que este oscuro «me» cobra un carácter más preciso y fuerte, y mi realidad sustantiva no actúa en forma medial sino en forma activa. El ser así determinado no es ya sólo un «me» sino algo más radical: es un «mí». Es mi hambre, mi manzana, mi acto de comer, etc. Ahora la persona actualiza mundanalmente el ser absoluto en forma más expresa y radical: soy «mí» respecto de todo lo demás. Pero la cosa no termina aquí. Llega un momento en que el «mí» cobra un nuevo y aún más preciso carácter: no soy tan sólo «mí» sino algo más, soy Yo. Aquí se actualiza con máxima explicitud mi ser personal en cuanto mi realidad es relativamente absoluta. Es la máxima manera de determinar mundanalmente mi ser relativamente absoluto.

En definitiva, «me, mí, Yo» son tres maneras distintas de actualización mundanal de mi realidad sustantiva. Estas tres maneras no sólo son distintas sino que, en primer lugar, cada una se funda en la anterior. No podría «ser mí» realidad si no fuera fundado en que soy «me». Soy mío, en cuanto ser, a lo largo de todo lo que «me soy» por así decirlo. Igualmente nadie podría ser Yo sino siendo un

«mí» y fundado en serlo. Por eso se ha forjado la expresión «yo mismo». En segundo lugar, no sólo cada una de estas maneras se funda en la anterior, sino que esta manera anterior se conserva en la siguiente como momento intrínseco y formal suyo. El «Yo» es siempre y sólo el «Yo del *mí*», de un «mí que *se es*». *A potiori* llamaré al ser de mi realidad sustantiva, Yo.

El Yo no solamente es el ser de mi sustantividad personal, sino que además este Yo tiene en cada instante una figura determinada. Esta figura es justo lo que hasta ahora hemos venido llamando personalidad. La personalidad es no sólo la figura de realidad, sino «a una» la figura de ser absoluto. Yo soy Yo, y el modo como soy Yo es lo que es la personalidad. Por esto es por lo que dije más arriba que la personalidad no es cuestión de psiquismo sino que es cuestión metafísica. Para comprenderlo tomemos por ejemplo el caso del arrepentimiento. De una persona que ha cometido un crimen y se arrepiente suele decirse que «ha borrado el crimen». No; el crimen no lo ha borrado, ¿cómo lo va a borrar? El crimen tuvo una realidad, y ni la omnipotencia divina —salvo para algún nominalista— puede hacer que lo que fue no haya sido. El crimen continúa «siendo» como momento de mi realidad. ¿En qué consiste el arrepentimiento? ¿En que los demás no me lo tomen en cuenta? Esto será un acto de perdón, no es el arrepentimiento. El arrepentimiento consiste en asumir la *realidad* pasada en una figura de *ser* que es distinta. *Yo soy* el criminal que ha cometido un crimen, pero lo soy ahora arrepentidamente, cosa que no lo era cuando cometí el crimen. El arrepentimiento apunta no precisamente al modo de realidad sino al modo de ser del acto criminal.

De ahí que el Yo no es un sujeto lógico ni un sujeto metafísico, sino que es pura y simplemente la actualización mundanal de la suidad personal. Por eso, hay que decir contra todo el idealismo, que no solamente la realidad no es posición del Yo, sino que por el contrario el Yo está puesto por la realidad. Es mi propia realidad sustantiva la que pone (si de posición se quiere hablar) la actualidad mundanal de mi persona, la que pone el Yo.

El Yo no es lo primario; lo primario es la realidad. Y precisamente por ello, el Yo refluye sobre mi propia realidad, y constituye esa unidad de ser y realidad que llamamos «Yo mismo». Es justo la «realidad siendo».

Hemos de enfrentarnos ahora con la estructura de esta unidad de la «realidad humana siendo».

3) *Unidad de ser y realidad humana.* Hemos examinado la realidad humana y después la actualidad mundanal de esta realidad, su ser que culmina en Yo. Yo es el ser de la realidad humana. Pero a este ser, a este Yo, naturalmente no le es ajena la realidad humana misma. La realidad humana «siendo» es el hombre siendo Yo. Para entrar más directamente en el tema del libro me referiré en adelante no por separado a la realidad y al ser del hombre, sino a la realidad humana siendo. Y para evitar complicaciones llamaré Yo no sólo al ser de la realidad humana sino a esta realidad formalmente siendo, esto es, a la realidad humana «yoizada», si se me tolera en este instante esta bárbara expresión. Salvo advertencia expresa, Yo, y cuanto diga del Yo, se referirán, pues, a esta unidad de realidad y ser, a la realidad humana siendo.

No es un mero problema *conceptual* sino un problema planteado por la estructura *física* misma de la realidad humana. Porque el hombre es realidad relativamente

absoluta; pero absoluta no sólo frente a las cosas, sino también y sobre todo frente a otras realidades personales, si es que existen. Ahora bien, estos otros absolutos existen no solamente de hecho sino que existen necesariamente en virtud de un carácter esencial a la sustantividad humana en cuanto tal: su especificidad. ¿Qué es especie? ¿Cómo se codeterminan las personas en la especie?

A) Especie no es el correlato real de una definición. Para la filosofía clásica, especie es un momento de unidad de las realidades múltiples. Lo primero sería la multiplicidad de animales de realidades. Habría especie porque hay muchos hombres. Pero la especie no es eso. Si así fuera, lo que llamamos especie sería tan sólo una clase natural. Y especie es algo mucho más que clase. Es que este concepto de especie es meramente conceptivo. Pero «en realidad» es un momento intrínseco y formalmente perteneciente a cada animal humano, un momento según el cual éste se multiplica. La especie no unifica sino que pluraliza. La especie existe tan sólo «especiando». Con lo cual no hay mera multiplicidad especificada, sino una multiplicación constituyente. Es justo lo que llamamos génesis. La realidad humana es constitutivamente genética. Y en este momento genético consiste lo específico de la realidad, y por tanto el principio mismo de la codeterminación de las personas, de la constitución del Yo de cada persona.

Este momento específico no se pluraliza en todas las notas de la realidad humana en su detalle, sino sólo según un esquema de replicación estructural. Este esquema es un momento constitutivo de cada animal (dejo de lado los vivientes no animales que aquí no hacen al caso). Esta multiplicación genética según un esquema es lo que formalmente constituye un *phylum*. Pues bien, especie es la unidad filética de los individuos. Ser de cada especie determinada es pertenecer a tal *phylum* determinado. Realidades que no fueran filéticas no constituirían especie.

El esquema, pues, no es un momento añadido a mi realidad sino que mi propia realidad envuelve algunos caracteres que constituyen el esquema de una posible replicación: es el código genético. De aquí se siguen tres importantes consecuencias.

a) Como cada replicado es un animal de realidades resulta que es *eo ipso* un animal personal, es decir, mi esquema es esquema de un animal personal, de «otra» persona humana.

b) Como el esquema no es algo marginal a la sustantividad, sino que es un momento constitutivo de ella, y por tanto de su vida propia, resulta que mi sustantividad está constitutiva y vitalmente vertida desde sí misma a otras personas. Los «otros» no son algo añadido a mí sino algo a lo que constitutivamente estoy vertido desde mí mismo. Soy «de suyo» esquemáticamente las otras personas.

c) En su virtud, mi propia realidad, de un modo esquemático pero real, está afectada por su propio esquema y por tanto por las otras personas. Gracias a la estructura esquemática de mi sustantividad, los «otros» están ya refluyendo sobre mí mismo. Esta refluencia tiene lugar en dos aspectos. En primer lugar, por razón del organismo replicado: el esquema me afecta como esquema de otro organismo psico-orgánico, el organismo psico-orgánico del generado. Pero en segundo lugar, el esquema me afecta por su presencia respecto de mí. El esquema no es tan sólo esquema de constitución psico-orgánica, sino «a una» con ella esquema de actualidad corpórea. El «otro» es esquemáticamente no tan sólo otro animal de realida-

des, otra persona, sino algo corpóreamente presente a mí. El esquema es «a una» esquema de función orgánica y esquema de función somática. De aquí resulta que cada persona tiene una doble vertiente. Por un lado, es una realidad que es «suya», determinada como absoluta frente a toda realidad en cuanto tal. Pero por otro lado, mi persona es una realidad cuyo carácter absoluto está de alguna manera co-determinado por refluencia, por otras personas, por otros absolutos. Mi realidad psico-orgánica al determinar mi realidad siendo absoluta, al determinar mi Yo, lo determina no sólo respecto de «la» realidad, sino también respecto de otros relativamente absolutos. ¿Cómo?

B) *Codeterminación de las personas.* A mi propio sistema sustantivo pertenecen las notas constitutivas de mi esquema genético. La refluencia de este esquema en mi sustantiva «realidad siendo» es por esto la proyección de la unidad de mi sistema entero en las notas del esquema. Esta proyección es la que en este problema he llamado «dimensión». Como el esquema en cuanto esquema es muy complejo, esta dimensión es también compleja, tiene distintos aspectos dimensionales. Para simplificar llamaré también dimensiones a estos aspectos dimensionales. En rigor son solamente *dimensiones interpersonales.* Estas dimensiones están determinadas, pues, por la refluencia esquemática de los «otros» sobre mi realidad. Y estas dimensiones son tres.

a) *Primera dimensión.* Como animal de realidades, el hombre, repito, no se multiplica genéticamente más que de un modo esquemático. Lo cual quiere decir, evidentemente, que en cada miembro del *phylum* humano hay rasgos y caracteres que no pertenecen a los demás miembros de él, a los demás miembros de la especie. Es decir, los miembros del *phylum* humano, en una o en otra forma son diferentes. Pero de esa diferencia hay que hacer una observación, a saber, que los demás no son simplemente «diferentes». Son algo distinto: los demás son «diversos». Son diferentes pero dentro del mismo *phylum*, esto es, dentro de la misma especie. Los diversos son diferentes, pero dentro de la misma versión: son di-versos: es la diversidad. Diversidad es diferencia dentro de la misma versión. Un perro y un hombre son ciertamente diferentes en el sentido de que el uno no es el otro, pero ¿son diversos? No lo son porque su versión es distinta. Son diversos dos hombres entre sí. Un perro y un hombre son diferentes pero no diversos. La diversidad no es una distinción tan sólo numérica y cualitativa sino distinción dentro de la misma especie. Y como los hombres son animales de realidades, resulta que el diverso de mí no es solamente que tenga otros caracteres, sino que es otro animal de realidades. Este momento de realidad es esencial; sin él no habría diversidad humana de una manera expresa y formal. El hombre es «de suyo» un animal diverso en el sentido de que perteneciendo a una misma especie sin embargo constituye por su momento de realidad otra «realidad», pero otra dentro de la misma especie de realidad.

A esta dimensión llamo *dimensión individual.* Pero esta noción meramente dimensional de lo individual no debe confundirse con la noción metafísica general de individualidad. Individual puede tener en efecto varias acepciones. En primer lugar, individual es un carácter propio de toda realidad en cuanto tal. Toda realidad es de por sí misma algo individual; no existe a mi modo de ver ningún

Proyección Dimensión

"DIVERSOS" Di-versos y de la misma especie

principio según el cual lo real esté individualizado. Esta individualidad puede tener carácter de mera singularidad numérica, o bien el carácter de una individualidad cualificada, una cualificación según la cual cada realidad es individual pero a su modo. En segundo lugar, hay una individualidad propia tan sólo de las realidades personales en cuanto realidades: es la individualidad de suidad. La persona tiene su modo de individualidad que consiste en ser una realidad formalmente suya y tan sólo suya. En esos dos sentidos la individualidad es un carácter de la realidad en cuanto tal, y por tanto es un carácter que concierne a las realidades independientemente de que haya otras realidades o no las haya. Pero hay un tercer sentido, aquél según el cual la individualidad es un carácter que concierne a las realidades que hay, las cuales son precisa y formalmente «otras», precisa y formalmente por su respecto específico a estas otras: es «este individuo» no tan sólo como realidad individual, sino como diverso de los otros individuos. Como esta individualidad es el reflujo de las otras realidades sobre cada una de las de la misma especie, la llamo individualidad dimensional interpersonal. ¿En qué consiste más precisamente?

Todo hombre es suyo, y su ser es ser Yo. Pero este Yo está determinado de un modo propio respecto de los Yos de las otras personas. Y este modo tiene un carácter sumamente preciso: es esa dimensión según la cual el «Yo» es un «yo» respecto de un «tú», de un «él o ellos», etc. El Yo como actualidad mundanal de mi realidad sustantiva tiene esa dimensión respecto de las demás personas, que llamamos «ser-cada-cual»: el Yo tiene el carácter dimensional de ser «yo»: es la «cada-cualidad» del Yo. La suidad del Yo está allende toda «cada-cualidad». Mientras el Yo es la actualidad mundanal de mi realidad personal, el yo es la actualidad de la persona humana respecto de otras personas. Es el yo como codeterminado respecto de un tú y de un él. De esta suerte, «yo» soy absoluto pero diversamente. Es la dimensión individual de la persona humana.

b) *Segunda dimensión*. El reflujo del esquema filético sobre cada uno de los miembros del *phylum* no termina aquí. El esquema que en mí poseo, y que es un momento no adicionado a mi realidad sino un momento constitutivo de ella, es un esquema en virtud del cual mi realidad está vertida desde sí misma a los demás vivientes del *phylum*. No es un momento de diversidad interpersonal sino un momento de versión según el cual mi realidad está vertida desde sí misma a los diversos vivientes del *phylum*. Es una versión estructural de *convivencia*. Y es una estructura que radica en, y emerge de, las estructuras psico-orgánicas que como sustantividad poseo. Pero esto necesita alguna precisión mayor.

Ante todo, repito, esta convivencia es resultado de una versión a otra realidad del mismo *phylum;* no hay versión de un hombre a un caballo, por ejemplo. Lo más que puede suceder es que el hombre incorpore libremente a su vida a otros animales no humanos, pero nada más. La convivencia, genéticamente constituida, es una convivencia con los demás animales de realidades en cuanto tales, es decir, a la convivencia pertenece formalmente el momento de realidad. Yo no convivo con los demás porque sean bipedestantes, porque tengan determinada facies, etc., sino convivo porque son «realidades» bipedestantes, de tal facies, etc. Hay una convivencia tan sólo con los otros en tanto que realidades. Es lo que les falta a los animales domésticos o domesticados: estos animales no

conviven con el hombre en cuanto éste es realidad, pero el hombre se los incorpora a su vida en tanto que ellos son reales. Pues bien, la convivencia de un hombre con los demás hombres en tanto que realidades es lo que formalmente constituye la *sociedad* humana, en el sentido más amplio pero también más radical del vocablo. Este momento de realidad es el carácter esencial de toda convivencia social humana. Los animales ciertamente conviven entre sí y forman o pueden formar grupos más o menos coherentes hasta lo que muy impropiamente ha solido llamarse «sociedades animales». No son sociedades sino meras agrupaciones fundadas en el carácter signitivo de ciertos estímulos animales. Pero esta versión estimúlico-signitiva no es convivencia social, no es sociedad, porque le falta la formalidad de realidad. La convivencia social es resultado de una estructura psico-orgánica, que es abierta a la realidad tanto en su talidad como en su formalidad de realidad. Esta versión genética de convivencia de unos hombres como «reales» con otros hombres también como «reales» es el paso de la agrupación animal a la sociedad humana. De ahí que a la sociedad pertenezcan no sólo las notas «naturales» sino también las notas «apropiadas» por una opción ante lo real como real.

Como todo animal de realidades es animal personal, resulta que esta versión a los demás hombres como reales es una versión de mi persona a las personas de los demás. Esta versión puede tener dos formas. Una es la versión a la persona del otro, pero en tanto que otro. Es una convivencia de carácter «impersonal». Lo impersonal, en efecto, es un carácter personal: el animal no es ni puede ser impersonal, sino que es «a-personal». Las personas humanas conviven impersonalmente cuando cada persona funciona sólo como «otra». Y esto es lo estrictamente constitutivo de la sociedad. La sociedad es esencialmente una convivencia impersonal. Pero una persona puede estar vertida a otra persona no en tanto que otra, sino en tanto que persona. Esta convivencia no es sociedad: es una forma distinta de convivencia que he solido llamar «comunión personal».

Vertido cada animal de realidades a la realidad del otro, esta versión se realiza, pues, en *comunidad*. Y en esta comunidad cada hombre que forma parte de ella queda afectado por los demás: es el momento de *héxis*, de habitud de alteridad personal. Estos tres momentos (versión, comunidad, habitud) se hallan fundados cada uno en el anterior. Su unidad radical es la realidad toda de lo social, la socialidad humana.

El hombre tiene este carácter «de suyo», es decir la socialidad es un momento de la realidad humana en cuanto tal. El hombre es, pues, *animal social*. Es por tanto un carácter que le compete por ser realidad psico-orgánica. Pero esta estructura de mi *realidad* psico-orgánica determina una dimensión de mi *realidad sustantiva*. El yo, el tú, etc., no sólo se diversifican sino que se codeterminan. Yo, en cuanto envuelve la determinación de un tú, ya no es solamente un yo individual, sino justamente al revés, es un ser común. Mi ser, mi Yo, no es sólo individual sino congéneremente comunal: es la *comunalidad* del ser humano, del Yo.

¿Qué es este «ser común»? Aquí, común no significa comunicado o participado, porque la comunicación o participación se funda en algo previo: en un carácter de la realidad humana «siendo»: es su comunalidad. Es el «siendo» mismo el que por su propia índole es intrínseca y formalmente común antes de toda participación. La posibi-

lidad de la comunicación es la comunalidad del ser humano, del Yo. El Yo es común en cuanto Yo. Mi realidad sustantiva es, decíamos, relativamente absoluta. Hemos visto que Yo soy diversamente absoluto, soy un Yo. Ahora debemos añadir que Yo soy comunalmente absoluto. El hombre es comunalmente absoluto precisamente en la medida en que esquemáticamente, filéticamente, está desde sí mismo conviviendo con los demás hombres en tanto que realidades.

Pero esto no es todo.

c) *Tercera dimensión*. El *phylum*, la especie, es genéticamente prospectiva. Una especie que no fuera prospectiva no sería especie. Y tampoco lo sería si esta prospección no estuviera determinada por un factor genético. La prospección son los demás, no en tanto que yo soy diverso de ellos, ni en tanto que yo convivo con ellos, sino en tanto que voy a determinar la continuación de la especie. Esta continuación tiene dos aspectos. Uno, meramente biogenético: un padre va engendrando unos hijos, etc. Y este momento biogenético no es la simple constatación de que cada hombre puede tener de hecho descendientes, sino que es un momento según el cual lo formalmente prospectivo es el propio *phylum*. Pero esta prospección tiene también otro aspecto distinto, a saber, que lo genéticamente determinado es una persona, es decir tiene un *formal* momento de realidad. Pues bien, la alteridad de la prospección real, en tanto que real, en su unidad con el momento biogenético constituye una tercera dimensión humana: es la Historia.

Es una dimensión radical y constitutivamente genética. Si el hombre no tuviera una génesis biológica, no se podría hablar de historia. Sin embargo esta *transmisión genética*, absolutamente necesaria para que haya historia, es absolutamente insuficiente. No hay historia más que en el hombre. La llamada Historia Natural es una denominación meramente extrínseca. Lo histórico no es herencia. Tampoco es evolución, porque la evolución procede por mutación, mientras que la historia procede por invención, por opción de una forma de estar en la realidad. El hombre es esencia abierta, y por tanto sus formas de estar en la realidad han de ser necesariamente elaboradas. Por tanto, la historia no es como tantas veces se ha dicho una prolongación de la evolución, sino que tanto herencia como evolución no son sino momentos de la historia: aspectos del momento biogenético. Pero por otro lado, historia es *parádosis*, tradición, entrega. ¿De qué? De formas de estar en la realidad. La historia no existe más que allí donde el proceso de transmisión genética concierne a las formas de estar en la realidad como realidad. La transmisión genética no es sino el momento vector de la *transmisión tradente*. De ahí que el hombre, este animal de realidades que es «de suyo» animal diverso, y que es también «de suyo» animal social, es finalmente también «de suyo» un animal histórico.

¿Qué es formalmente esta tradición? ¿Cuál es el carácter formal del hombre en cuanto realidad histórica?

aa) La tradición es «entrega». Y tiene un carácter esencialmente *constituyente* y constitutivo de la realidad sustantiva humana. Pero la tradición para poder ser constituyente está fundada en la forma de realidad que se ha recibido de los progenitores: *es continuante*. Sin esto, en cada individuo y en cada sociedad la historia comenzaría en cero, es decir, no habría historia. Finalmente, la tradición continúa entregando a los engendrados unas

formas de realidad: es *progrediente*. Estos tres caracteres: constituyente, continuante y progrediente están genéticamente vehiculados. Y en este sentido, la persona misma está constituida por estos tres caracteres: es biográfica. Pero para nuestro problema, lo biográfico entra dentro del concepto de historia.

¿Qué es entonces formalmente la historia? La historia no es una sucesión de vicisitudes: historia no es vicisitud. Tampoco es relato, ni mucho menos relato testimonial, documental. Tampoco es «sentido». La tradición no transmite necesariamente, y desde luego nunca primariamente, un sentido de la vida. Lo que transmite, lo que entrega, son las formas de estar en la realidad de los progenitores como posibilidades de estar en la realidad de los que reciben la historia. Las formas de estar en la realidad en cuanto transmitidas, sólo son posibilidades. Y por esto el llamado hecho histórico no es en rigor un «hecho». El hecho se refiere siempre al mero ejercicio de unos actos, mientras que las posibilidades no son ejercicio sino algo que se apropia o se rechaza o se sustituye para poder ser ejercitado. Lo posibilitado en cuanto tal ya no es un hecho. Es lo que formalmente constituye el «suceso». Suceso es realización de posibilidades apropiadas, no es mera ejecución de un acto. Lo histórico es una forma de estar en la realidad, una forma recibida como principio de posibilidades. Pero la historia no está montada reposando sobre sí misma. Es siempre y sólo la historia de la realidad humana. ¿Cómo afecta lo formalmente histórico a cada persona? La historia transmite, digo, un principio de posibilidades, sólo de posibilidades. ¿De qué «posible» se trata?

Ante todo, no se trata de algo que suele llamarse

posible en sí mismo. En este sentido posible es lo no contradictorio. Y esto posible es por tanto posible conceptivamente. Pero aquí no me estoy refiriendo a lo posible conceptivamente, sino a lo realmente, a lo físicamente posible. Físicamente, lo posible es aquello que está «hecho posible» por algo. Y según sea este «hacer posible», tendremos distintas formas de posibilidad que desgraciadamente no han sido expresa y formalmente distinguidas en filosofía. Primeramente, posible es lo que está hecho posible por una potencia, por una *dýnamis*. Es la idea que viene de Aristóteles: posible es lo potencial. Pero, como ya he indicado, posible significa a veces no lo potencial, sino lo hecho posible por una facultad. No toda potencia está facultada para producir su acto. Por tanto no es lo mismo potencia y facultad. A veces, no coinciden. Cuando esto ocurre no basta con la mera potencia. Por ejemplo, la inteligencia es en el hombre potencia, pero sólo la inteligencia sentiente es facultad. La intelección humana es posible, pero no está hecha posible por la mera potencia intelectiva sino por la inteligencia sentiente. Sólo ésta es facultad. Lo propio acontece con el sentimiento (sentimiento afectante), y con la voluntad, (voluntad tendente). Pero a veces algo está hecho posible no sólo por las potencias y las facultades, sino por eso que en español llamamos, usando el plural, las posibilidades. Las posibilidades hacen posible algo por posibilitación. El hombre de Cromagnon es, en potencias y facultades, tan completo como el hombre de hoy. Sin embargo, a diferencia de nosotros, no le era posible volar por el espacio, porque carecía de posibilidades. Es lo propio de la historia, como acabo de decir. Pero formalmente hay un cuarto sentido de lo posible. Para ejecutar los actos no basta con tener

potencias y facultades, ni basta siempre con tener posibilidades de ejecución. Es necesario todavía que se puedan alcanzar determinados objetos y actos. Para ello es menester tener lo que llamamos «dotes». Y lo que las dotes hacen posible en la realidad humana es lo que llamamos capacidad. He aquí los cuatro sentidos de la palabra y del concepto de «posible»: potenciado, facultado, posibilitado, capacitado.

Las capacidades se van adquiriendo y perdiendo, y a veces se transmiten tradentemente. La historia de cada persona es últimamente capacitación. La historia es proceso positivo o negativo de capacitación. La transmisión tradente es un momento de la persona como capacitada.

bb) Esto supuesto, ¿en qué consiste la realidad humana «siendo» en dimensión histórica?

La historia, por ser prospectiva, por ser transmisión tradente, tiene carácter procesual. Entonces se podría pensar que lo histórico es formalmente lo temporal. (No voy a entrar en el estudio del tiempo como tal). En cierto modo es así, pero solamente en cierto modo porque lo temporal no califica sin más el proceso histórico. Puede haber, y ha habido de hecho, historias temporalmente independientes entre sí. Por tanto el tiempo en cuanto tal es formalmente plural; ha habido tiempos distintos, esto es, independientes entre sí. Cada proceso histórico tiene en cuanto proceso su tiempo. Y este «su» tiene dos caracteres muy precisos.

Ante todo este tiempo tiene «figura». Hay una figura de tiempo distinta según las diferentes historias. Sólo cuando lo histórico se ha unificado, se ha constituido una historia «universal» con una figura propia más amplia. La figura del tiempo ha cambiado así prospectivamente. Hay así un

proceso de la figuración del tiempo. Cada fase figurante en cuanto fase es lo que llamaré «zona del tiempo». Todas las sustantividades reales, por estar siendo, pertenecen a una zona temporal determinada. Y esta zona tiene un carácter y un nombre muy preciso: edad. Edad no es cuestión de mera cronometría sino cuestión de pertenencia a una zona temporal. Por esto todos los hombres que existen en la misma edad no son meramente sincrónicos, sino que son algo mucho más cualificado: son coetáneos.

Pero por ello mismo, la zona temporal no es tan sólo zona sino que a la coetanidad compete otro aspecto: es la zona temporal misma, como he indicado, en cuanto momento del proceso temporal total. Es la «altura» de los tiempos. Una misma acción ejecutada hoy y en el siglo V antes de Cristo puede no ser la misma acción porque se ha ejecutado en distintas alturas del tiempo. La prospectividad confiere pues al tiempo dos caracteres: figura y altura. Las realidades humanas de un mismo proceso histórico no son simplemente coetáneas entre sí, sino que son coetáneas en una misma altura.

Pues bien, entonces es claro que a la forma de realidad de la persona compete lo que pudiéramos llamar su «etaneidad», que abarca figura y altura: es la realidad humana histórica del yo. El yo es formalmente etáneo.

La unidad de realidad y ser, es decir, la realidad personal «siendo», el Yo, es «a una» animal diverso, animal comunal, animal etáneo. En virtud de su especificidad filética, el animal de realidades está «siendo» según individualidad, según comunalidad, y según etaneidad. Estos tres momentos constituyen una unidad no conceptiva sino física: envuelven constitutivamente y físicamente el momento de realidad.

Con esto damos por terminado el capítulo primero del estudio de la realidad humana, a saber, qué es ser hombre. Ahora hemos de atender al segundo capítulo: cómo se es hombre.

CAPITULO 2

COMO SE ES HOMBRE

El hombre es una realidad personal, es una realidad formalmente «suya», es una realidad cuyo carácter formal es *suidad*. Es una realidad relativamente absoluta frente a todo lo demás, y frente a todos los demás. Y lo es, repito, formalmente. Por esto, esta suidad, este relativamente absoluto, es por tanto vida. Vida, en efecto, es posesión de sí mismo como realidad, es autoposesión. Ahora bien, esta autoposesión se va realizando. La vida es ir tomando posesión de su propia realidad en cuanto tal. En definitiva, la persona se va haciendo «viviendo». La vida es realización personal. Y esta realización se lleva a cabo ejecutando *acciones*. Las acciones no son la vida sino que, por el contrario, la vida se va plasmando en acciones, y sólo por esto tales acciones son vitales: las acciones son vitales porque son la posesión de sí mismo. La persona se va haciendo al ir ejecutando acciones; recíprocamente las acciones se ejecutan porque la vida se plasma en ellas. Tomadas por sí mismas, las acciones no son la vida sino el argumento de la vida. Por tanto se nos plantean dos cuestiones:

§ 1. Qué es el hombre según estas acciones.

§ 2. Cómo se hace persona el hombre en sus acciones.

§ 1

QUE ES EL HOMBRE SEGUN ESTAS ACCIONES

Como acabamos de ver, cada hombre es persona codeterminada frente a todo lo demás, y además frente a todos los demás, individual, social y históricamente: ejecuta sus acciones siempre según estas tres dimensiones interpersonales, es decir, las acciones humanas siempre están configuradas según esta triple dimensión. Tomadas así, nos preguntamos qué es el hombre referido a sus acciones, esto es, qué es el hombre como ejecutor de sus acciones referidas a «la» realidad y a las demás personas.

Ante todo, el hombre como ejecutor de sus acciones es *agente* de sus acciones. Las acciones son en primera línea actuaciones de mis potencias y de mis facultades. Es menester insistir en que toda acción es propia del sistema sustantivo entero en que cada hombre consiste. No hay acciones tan sólo de sentir, tan sólo de inteligir, tan sólo de querer, etc. Toda acción, repito, está ejecutada por el sistema entero con todas sus notas. Lo que sucede es que en este sistema accionante alguna, o algunas notas, pueden predominar diversamente sobre otras. El sistema sustantivo entero en acción tiene sus predominancias. Decir que alguna nota no interviene con una actuación positiva, no significa que no forme parte de la acción sino que constituye algo así como un «vano». Por tanto interviene en la acción. Porque ser un vano es justo una intervención real. Si comparamos el sistema entero a la superficie de un gran estanque, diremos que cada acción es como

una ondulación de la superficie líquida entera. Esta ondulación tiene sus crestas y vanos, variando ambos en el curso de la acción. Cada acción es ante todo una actuación del sistema entero de crestas y vanos, esto es, de las notas todas del sistema. Es siempre actuación de las notas como potencias y facultades, en predominio variable. El hombre es así, ante todo, agente de sus actos, o lo que es lo mismo es el agente de su vida: se posee a sí mismo por la actuación de sus potencias y facultades.

Pero el hombre no ejecuta sus acciones solamente como agente de ellas. La vida del hombre no es solamente la vida que él ejecuta sino que es a la vez, y intrínsecamente, en algún aspecto, la vida que le ha caído en suerte, por así decirlo. Según la zona temporal, según el marco social, según el modo peculiar de la individualidad que le ha sido dada, el hombre vive en el perfil de un contexto ya parcialmente trazado. Es el cuadro de una vida que antes de ejecutar sus acciones como agente, y precisamente para poder ejecutarlas, le ha sido dado. La vida no empieza en el vacío sino en determinado contexto vital. Podemos también incluir en este contexto, parcialmente por lo menos, fenómenos tales como la vocación, etc. La vocación no es forzosamente algo meramente natural como lo son las potencias y las facultades, sino que es ante todo un contexto vital. Entonces el hombre ciertamente ejecuta sus acciones como agente de ellas, pero también «a una» como *actor* de ellas. El hombre, a la vez que agente de su vida, es actor de su propia vida. La persona es en cierto modo el gran personaje de su vida.

Finalmente, con sus potencias y facultades, y dentro de su contexto ya trazado, el hombre ejecuta sus acciones. Pero dentro de ciertos límites, el hombre no es sólo agente

y actor de la vida. Es que dentro de ciertos límites el hombre podría ejecutar acciones muy diversas. Para ello tiene que optar. Y optar es más que elegir una acción, optar es adoptar en esa acción una determinada forma de realidad entre otras. Cada cosa nos impone la forzosidad de una forma de realidad. Su adopción entre las diversas formas de realidad es justo la opción. Y en este aspecto, el hombre no es simplemente agente y actor de sus acciones. Es *autor* de ellas. Cada acción confiere, decía, una forma de realidad. Y cuando esta forma de realidad es opcional, yo soy autor de mi propia vida, de mis acciones, autor de mi autoposesión. Bien entendido, dentro de límites muy estrechos, pero en un área muy real.

Ejecutando las acciones como agente, actor y autor de ellas, es como el hombre realiza su vida personal. En esta realización se realiza, pues, como persona, esto es, va cobrando realidad como relativamente absoluto. Entonces surge la cuestión esencial: ¿por qué en sus acciones la realidad personal absoluta lo es tan sólo relativamente? Y, ¿cómo se hace el hombre persona en sus acciones? He aquí lo que hemos de investigar.

§ 2

COMO SE HACE EL HOMBRE PERSONA RELATIVA EN SUS ACCIONES

Como ejecutor de sus acciones el hombre cobra su carácter de relativamente absoluto. ¿Qué es este «cobrar»? Es un momento que pertenece intrínseca y formalmente a la persona misma, porque lo absoluto de la realidad personal humana consiste en ser ab-soluto *frente a* todo lo demás y a todos los demás. Sin este «frente a» no se puede ser persona humana. Ahora bien, para ser real «frente a» es intrínseca y formalmente necesario que haya algo respecto de lo cual se esté «frente a». Y esta necesidad le está impuesta al hombre por su propia realidad. Y en la medida en que le está impuesta, su realidad aunque absoluta, lo es tan sólo relativamente. La relatividad de mi absoluto consiste formalmente en serlo «frente a». Porque este «frente a» no es una relación a aquello «frente a» lo cual se está, sino que es una respectividad intrínseca y formalmente constitutiva de mi realidad personal en cuanto persona. Cobrar es pues ejecutar acciones «frente a». ¿Frente a qué? Frente a todas las cosas, porque las acciones se ejecutan con ellas. Empleo aquí la palabra «cosa» en el sentido que el vocablo tiene cuando no se opone formalmente, por ejemplo, a la vitalidad misma, es decir cuando no se toma «cosa» como en el llamado «cosismo». En mi expresión, cosa tiene el sentido amplio y vulgar de «algo», cualquiera que sea su índole. Las cosas con las que el hombre ejecuta sus acciones como agente,

actor y autor, son las cosas apersonales, las demás personas, y hasta las mismas notas de mi propia sustantividad personal.

Esto supuesto, estar con las cosas tiene una ambigüedad esencial que es menester disipar. El hombre hace su vida con las cosas. Este «con» no es un momento añadido a la realidad humana, una especie de relación extrínseca, sino que es un momento que intrínseca y formalmente pertenece a la persona justamente como absoluta. El hombre no es que empiece por ser absoluto, y que *luego* trate de configurarse en unas cosas, sino que el hombre no es efectivamente realmente absoluto más que viviendo con las cosas en sus acciones. Vivir es estar en sus acciones con las cosas. Y aquí salta la ambigüedad: hay dos preposiciones en esta frase «con» y «en». No es mera construcción sintáctica sino que se trata de dos momentos esencialmente distintos en toda acción humana. Preguntamos, en efecto, ¿dónde estamos, nosotros hombres, real y efectivamente al ejecutar una acción personal? Aparentemente, la cuestión está ya resuelta: estoy en este país, en esta casa, con unos amigos, etc. Pero ¿es esto formalmente exacto para los efectos de nuestro problema? La verdad es que estamos entre estas cosas, es decir, estamos «con» ellas. Pero no es sólo esto, ni es esto lo primero. Ciertamente no estamos jamás sin cosas; esto sería imposible. Pero lo esencial es que *con* estas cosas donde estamos es *en* la realidad. Toda acción humana, precisamente porque su término accional tiene formalmente un momento de realidad, en donde está es justamente en esa forma de realidad (que en el caso extremo ha sido adoptada). Repito: estamos *con* las cosas, pero donde estamos con ellas es *en* la realidad. La misión de las cosas es hacernos estar en la realidad. No es lo mismo estar «con» y estar «en». Aquello *con* lo que estamos es lo que nos hace estar *en* la realidad. En definitiva, vivir es poseerse a sí mismo como realidad estando con las cosas en la realidad. Y este estar es lo que configura nuestra propia forma de realidad. No podemos estar en la realidad sino con las cosas reales, y en su virtud, las cosas reales tienen, para los efectos de nuestro problema, la misión por así decirlo de vehicular «la» realidad. En cada acción, pues, la persona humana tiene su posición «en» la realidad. El hombre se funda en la realidad como realidad. Sólo según este momento de la realidad puede el hombre ser persona. El «frente a» no es sino un aspecto de la fundamentalidad de la realidad. Y entonces se nos plantean cuatro cuestiones:

I. En qué consiste este fundarse la persona humana en la realidad.

II. Cuál es la estructura de esta fundamentalidad.

III. Cómo acontece esta fundamentalidad.

IV. El problematismo de la fundamentalidad.

I

La persona fundada en la realidad

El hombre es persona por poseer inteligencia sentiente, cuyo acto formal es impresión de realidad. Como la intelección es la mera actualización en la inteligencia sentiente de lo que lo aprehendido es «de suyo», esto es, de lo que lo aprehendido es realmente, resulta innegable que la realidad es aquello en que no sólo de hecho sino de una manera constitutiva, es decir, esencial, se apoya el hombre

para ser lo que realmente es, para ser persona. No es de extrañar porque, como acabamos de ver, aquello *en* que estamos es la realidad, no tan sólo tales o cuales cosas reales. El carácter de la realidad en las acciones es pues el ser apoyo para ser persona. Y este apoyo tiene un carácter muy preciso: consiste en ser el *fundamento* de la persona. ¿En qué sentido?

1.°) En primer lugar, la realidad, entendida no como cosa real sino como la formalidad del «de suyo», es algo *último* en mis acciones; último no tan sólo respecto de las cosas mismas, sino de las acciones de mi persona. Es el apoyo último de todas ellas. Al hombre le pueden fallar muchas cosas, incluso tal vez todas con las que de hecho se encuentra, pero piensa que mientras sea real y haya realidad no todo está perdido. Es una apelación a una especie de última, suprema instancia que el hombre tiene. La realidad apoya al hombre como algo último: es la *ultimidad* de lo real. El hecho bien triste del suicidio es una prueba de este carácter de ultimidad de lo real. El suicida quitándose de la realidad pretende justamente evadirse del último apoyo para ser persona.

2.°) En segundo lugar, la realidad tiene otro momento distinto de la ultimidad. Y es que efectivamente el hombre, desde el punto de vista de ser autor de sus actos, interpone entre lo que hace y él mismo lo que se llama un proyecto de adoptar una forma determinada de realidad. En la más modesta de sus decisiones, el hombre ha optado por una posibilidad entre otras, por ejemplo por la posibilidad de ser deambulante, de ser locuente, etc. Todas éstas son posibilidades, pero ¿posibilidades de qué? Ya lo he dicho: posibilidades de una forma real y efectiva de mi realidad, de mi modo de ser considerado como ab-soluto. Y entonces, el momento de realidad tiene un carácter especial: es justamente aquello que constituye la posibilidad de todas las posibilidades. Todas las posibilidades, en tanto son posibilidades en cuanto son posibilidades para realizarme en una forma o en otra. De ahí que el momento de realidad tenga un carácter *posibilitante:* es lo que posibilita precisamente que mi realidad sea humana. Toda posibilidad se funda en la realidad como posibilitante.

3.°) Ultima y posibilitante, la realidad tiene a su vez todavía un carácter ulterior: es un apoyo *impelente.* Porque al accionar, el hombre no solamente puede ejercitar una acción, sino que no tiene más remedio que hacerlo. Es inexorable que el hombre lo haga. Tiene que realizarse, y realizarse por una imposición de la realidad misma. Y esto no constituye lo que pudiéramos inmediatamente pensar, a saber, un apego a la vida. No es un apego a la vida, es algo mucho más radical aunque sea más modesto. Es el apoyo a mi propia realidad en tanto que mía propia. Si se quiere hablar de apego, habrá que decir que es un apego a mi carácter relativamente absoluto. Por eso es posible por ejemplo el caso del suicidio a que acabo de referirme. La realidad es *impelente.* Impele, velis nolis, a esbozar un sistema de posibilidades entre las que el hombre tiene que optar y que constituyen la última instancia de su propia realidad. La realización de mi persona como relativamente absoluta me está absolutamente impuesta por la realidad misma. El hombre no sólo vive *en* la realidad y *desde* la realidad, sino que el hombre vive también *por* la realidad. La realidad no sólo es última y posibilitante; es también impelente.

La unidad intrínseca y formal entre estos tres caracteres de ultimidad (en), posibilitación (desde), y impelencia

(por) es lo que yo llamo la fundamentalidad de lo real. La realidad tiene este carácter fundamental, donde fundamental no quiere decir solamente que sea más importante que otros, sino que es fundante. Es decir, la realidad funda mi ser personal según estos tres caracteres que posee como ultimidad, como posibilitación y como impelencia. Estos caracteres constituyen la fundamentalidad de lo real.

Como persona, es decir, como realidad relativamente absoluta estoy fundado en la realidad como tal, y este momento de fundante tiene el carácter de ultimidad, de posibilitación y de impelencia. En este fundar, la realidad constituye una fabulosa paradoja. Por un lado, la realidad es lo más otro que yo puesto que es lo que me *hace* ser. Pero es lo más mío porque lo que me hace es precisamente *mi realidad* siendo, mi yo siendo real. Esta extraña unidad es lo que constituye la paradoja del fundar. Se pregunta uno entonces ¿y en qué consiste este fundar en sí mismo? ¿En qué consiste estrictamente la fundamentalidad de lo real?

II

Estructura de la fundamentalidad de lo real

La persona, pues, está fundamentada en lo real. Trátase evidentemente de la fundamentalidad de lo real formalmente en cuanto real, es decir, de la fundamentalidad de la realidad. Nos preguntamos pues en qué consiste en la realidad misma su carácter fundamental.

Digamos por lo pronto lo que no es esta fundamentalidad. No es una *causa*. Y esto requiere una consideración más atenta. ¿Qué es causa? La filosofía moderna comenzó su ataque a la metafísica por una crítica de la idea de causa. Es de todos conocido el análisis de Hume: aprehendemos que el tirón de la cuerda precede al sonido de la campana, pero no aprehendemos jamás que lo produce. Es decir, hay siempre la idea de que causación es producción de realidad. Para el propio Aristóteles *aitía* es una producción del orden que fuere, pero siempre es una producción de realidad. Claro está, se pregunta uno: ¿se puede dar un caso único, irrefragable, de producción de realidad? (Dejo de lado las acciones humanas para no entrar aquí en el problema de la libertad: la libertad ¿es causa productiva?). Aquí es donde la crítica de Hume tendría perfecta aplicación. Entre la cuerda, la campana y el sonido no hay en la aprehensión una percepción de producción. Aquí es, repito, donde la crítica de Hume tiene razón.

Pero lo que Hume se deja de lado es otro aspecto de la cuestión. En primer lugar, a mi modo de ver, la causalidad no es primaria y formalmente una producción de realidad, sino algo mucho más elemental pero innegable: es una funcionalidad, es una realidad en función de otra. Que esta funcionalidad tenga el carácter de una producción, esto es mucho más problemático; y sea cualquiera la solución que se dé a este problema, producción no es la noción primaria de causalidad. Causalidad es mera funcionalidad. Y en el ejemplo mismo de Hume la funcionalidad entre la cuerda, la campana y el sonido es innegable.

Pero en segundo lugar, Hume no ha pensado más que en el contenido de lo aprehendido (cuerda, campana y sonido); Hume ha pasado por alto la formalidad de realidad, la impresión de realidad. Y en la impresión de realidad las cosas reales en cuanto reales están funcional-

mente unidas. No lo están tan sólo por lo que las cosas reales son según su talidad, sino que están unidas en su momento mismo de realidad. La funcionalidad entre las cosas no concierne tan sólo al contenido de ellas sino también a su carácter mismo de realidad. Pues bien, a mi modo de ver, causalidad es la funcionalidad de lo real en tanto que real. Y esto es un hecho de experiencia. ¿Cómo se va a negar que aunque yo no aprehenda lo que sucede entre el tirón de la cuerda y el sonido de la campana sin embargo hay de hecho una funcionalidad? No aparecen los sonidos de la campana mientras no haya tirones de la cuerda. La mera sucesión es, pues, una forma entre otras muchas de funcionalidad. La funcionalidad de lo real en tanto que real es, repito, a mi modo de ver, la noción estricta de causalidad.

En el problema que aquí nos ocupa, a saber, en qué consiste la fundamentalidad de la realidad respecto de mi realidad personal, no se trata de la funcionalidad de lo real en tanto que real. No se trata, pues, de fundamentalidad en el sentido de causalidad. Ciertamente, hay una funcionalidad mía respecto de lo real en tanto que real: yo nazco, tengo unas ciertas dotes, etc. Esto es evidente, pero no es esto lo que interviene en las acciones que yo ejecuto para mi realidad personal. En mis acciones no me encuentro solamente en función de la realidad, me encuentro con algo distinto.

Me encuentro estando yo en la realidad en un modo tal que es esta realidad lo que en cierto modo me determina a estar «frente a» ella. Esta determinación es física, no es algo meramente intencional. La determinación física sin ser causa es justo lo que llamamos *dominación*. Dominar no es sobresalir, es ejercer dominio. Dominio es, pues, un carácter real y físico del dominante. Pues bien, la realidad que nos hace ser realidades personales es dominante, es lo que ejerce (digámoslo así) dominio sobre mi «relativo absoluto». En efecto, realidad no es una especie de piélago en que estuvieran sumergidas las cosas reales. Esto sería absurdo. No hay realidad fuera de las cosas reales. Pero en estas cosas reales su momento de realidad es «más» que su momento de talidad. Este verde real no es solamente verde (talidad) sino que es real. Y por eso ser real es más de lo que es ser meramente verde. El hecho mismo de que esa talidad lleve consigo una forma de realidad (realidad virídea), expresa innegablemente que ser real es más que ser meramente verde. Y precisamente por ello, aquel momento de realidad aún siendo «más» que el verde, sin embargo está en el verde mismo. Realidad es «más» que las cosas reales, pero es «más» en ellas mismas. Y justo esto es dominar: ser «más» pero en la cosa misma; la realidad como realidad es dominante en esta cosa, en cada cosa real. No se trata de que ser dominante consista en ser más importante que ser verde, sino de que el momento de realidad determina físicamente, pero sin ser causa, que el verde sea una forma de realidad.

Pues bien, este dominio es lo que debe llamarse *poder*. Dominar es ser «más», es tener poder. Aquí, poder no significa ser una causa. El poder es lo que en alemán, por ejemplo, se llama *Macht*. Es el poder en el sentido, por ejemplo, de tener poder en una empresa, o de tener poder político, etc. Es un concepto propio que merecería tener un lugar en la filosofía. El momento de realidad domina sobre la talidad, tiene poder. Por esto es «más» que la talidad. Y este «más» es justo un aspecto de la respectividad constitutiva de la realidad en cuanto realidad.

Ahora volvamos a nuestro problema. La realidad como realidad es lo que funda, es el fundamento de mi realidad personal. Lo cual significa que la realidad como fundante de mi realidad personal ejerce sobre mí un poder. La realidad es el *poder de lo real*. Y esto no es idéntico a causalidad. Toda causa domina, pero no toda dominancia es causal, ni el momento causal es en la causa misma idéntico a su poder dominante. Son aspectos no solamente distintos sino también disociables. Causalidad, en efecto, es la funcionalidad de lo real como real. Poder es la dominancia de lo real como real.

El poder se apodera de aquello sobre lo que domina. Dominancia es *apoderamiento*. El poder de lo real se apodera de mí. Y gracias a este apoderamiento es como me hago persona. La realidad es fundante de una realidad personal por apoderamiento según el poder de lo real.

Cómo acontece la fundamentalidad, es decir, cómo acontece este apoderamiento del poder de lo real, es la tercera cuestión que vamos a tratar.

Pero antes fijemos nuestra atención en un Apéndice.

APENDICE 1

EL PODER DE LO REAL

Relego a Apéndices aquellas cuestiones que constituyen desarrollos más amplios de algún punto ya tratado en el texto, o que constituyen puntos que se salen de la línea general de lo tratado, pero que pueden aclarar ideas. Esto último es lo que ahora acontece con la idea del poder de lo real.

Hemos visto ya que poder es la dominancia de lo real, esto es, la dominancia del poderoso. Pero hay una distinción importante que subrayar en este punto. El poder es desde luego un momento del «de suyo», es decir, es *poder real*. Las cosas reales pueden dominar unas sobre otras. Este poder puede ser dominante según dos líneas. Una, es la línea de las cosas reales, son las cosas reales como *poderosidades* reales. Pero hay dominancia también en otra línea: no en la línea de las cosas reales sino en la línea del momento mismo de realidad en cuanto real. Y entonces ya no se trata de poderosidades sino de lo que he llamado el *poder de lo real en cuanto tal*. Este poder es el fundamento, la fundamentalidad, de mi realidad personal. Es de este poder de lo real de lo que hemos venido

tratando. Es este poder aquella dominancia según la cual la realidad, lo real en cuanto real, se apodera de mí. Pero para aclarar las ideas será útil insistir algo más detenidamente sobre esas poderosidades como poderes reales, aunque no sean el poder de lo real.

Estas poderosidades reales las encontramos por ejemplo en las religiones más o menos antiguas en forma de dioses. Pues bien, dejando de lado el que sean dioses, y el que pertenezcan a religiones (ambos puntos exceden de la línea en que actualmente discurre nuestro problema), atengámonos solamente a la forma en que esas cosas reales, que son los dioses, dominan sobre las cosas. Esos modos de dominancia son justo sus poderosidades, sus poderes reales. Este poder tiene muchas manifestaciones:

1) Trátase de un poder que se nos presenta ante todo como el poder de lo alto, el «altísimo».

2) Es además un poder del tiempo como mensura viva de la realidad.

3) Es un poder de separación de formas.

4) Es un poder de germinación de la realidad.

5) Es un poder de organización, sobre todo de la vida.

6) Es un poder del futuro.

7) Es un poder no sólo de la realidad material sino también intelectual del hombre.

8) Es el poder de la intimidad personal que vincula a los hombres en familias, tribus y naciones.

9) Es el poder que lo llena todo lo mismo en el espacio que en el tiempo.

10) Es el poder que se cierne sobre la vida y sobre la muerte.

11) Es el poder que dirige la vida social.

12) Es el poder que se llama destino.

13) Es el poder que rige la justeza y la estructura cosmo-moral del universo.

14) Es el poder sacralizante.

15) Es el poder perdurante.

La lista podría y debería prolongarse mucho más. Pero basta con lo dicho para mostrar cómo independientemente de la concepción de los dioses, que subyace a estos rasgos, constituyen unitariamente tomados la fisonomía compleja del *poder real* de los dioses.

Ahora bien, cuando este poder compete no a las cosas reales sino simplemente a la realidad de ellas, entonces el *poder real* se torna en algo más radical, en *poder de lo real*. Es de este poder, y sólo de este poder, de lo que aquí estamos tratando como fundamento de nuestra realidad personal. Y de él nos planteamos ahora la tercera cuestión: cómo acontece la fundamentalidad.

III

Cómo acontece la fundamentalidad

Lo fundante es el poder de lo real, el cual fundamenta apoderándose de mí. Este apoderamiento por el poder de lo real no es una relación en la que yo, ya constituido como realidad, entro con el poder de lo real, sino que es un momento intrínseco y formalmente constitutivo de mi realidad personal. Es una respectividad constitutiva. Soy realidad personal gracias a este apoderamiento, de suerte que este poder de lo real es una especie de apoyo *a tergo* no para poder actuar viviendo, sino para ser real. El hombre no sólo no es nada sin cosas sino que necesita que le hagan hacerse a sí mismo. No le basta con poder y tener que hacerse, sino que necesita el impulso para estar haciéndose. Y este impulso es intrínseca y formal versión al poder de lo real. El hombre no es realidad personal sino estando pendiente del poder de lo real. De suerte que en virtud del apoderamiento no estamos extrínsecamente sometidos a algo. No «vamos a» la realidad como tal, sino que por el contrario «venimos de» ella. El apoderamiento nos implanta en la realidad. Este paradójico apoderamiento, al apoderarse de mí, me hace estar constitutivamente suelto «frente a» aquello mismo que de mí se ha apoderado. El apoderamiento acontece, pues, ligándonos al poder de lo real para ser relativamente absolutos. Esta peculiar ligadura es justo *religación*. Religados al poder de lo real es como estamos apoyados en él para ser relativamente absolutos. En otros términos, el sujeto formal de la religación no es la naturaleza sino la persona, o mejor dicho la naturaleza personizada. De suyo la religación afecta al hombre no separadamente de las cosas, sino que en alguna forma afecta a todo. Pero sólo en el hombre es formalmente religación, sólo en él es el acontecer formal de la fundamentalidad. La persona no está simplemente vinculada a las cosas o dependiente de ellas, sino que está constitutiva y formalmente religada al poder de lo real.

Esto no es una mera conceptuación teórica sino que es un análisis de hechos. La religación es ante todo un *hecho* perfectamente *constatable*. No sólo esto, sino que la religación es algo que afecta al todo de mi realidad humana desde mis más modestos caracteres físicos hasta mis más elevados rasgos mentales, porque lo que está religado al poder de lo real no es uno o otro aspecto de mi realidad sino que es mi propia realidad personal en todas sus dimensiones, porque según todas es como me hago persona. La religación es pues un hecho no sólo constatable, sino un *hecho total,* integral. Finalmente, la religación es algo básico y radical. La religación es la raiz misma de esta realidad personal mía. No sólo es hecho constatable y total, sino que es ante todo y sobre todo *hecho radical*. La religación, por tanto, no es una función entre mil otras de la vida humana sino que es la raiz de que cada cual llegue a ser física y realmente no sólo *un* Yo sino *mí* Yo.

La religación no es *obligación,* porque por el contrario, la obligación presupone la religación. Estamos obligados a algo porque previamente estamos religados al poder que nos hace ser. Para estar obligados tenemos que ser ya realidad personal, y sólo somos realidad personal por estar religados. Como decía en las páginas precedentes, en

la obligación estamos sometidos a algo por ser realidades personales. En la obligación, pues, «vamos a» algo; en la religación por el contrario «venimos de». Por tanto, en tanto «vamos» en cuanto «hemos venido». En la religación, más que la obligación de hacer, hay el doblegarse del reconocer a lo que hace que haya.

La religación tampoco es el sentimiento de dependencia incondicional. Primeramente, porque todo sentimiento tiene un momento intrínseco y formal de realidad. Ciertamente en el sentimiento hay un momento de afección: en el sentimiento el hombre está afectado. Pero esta afección es una manera de estar en la realidad, de lo contrario no sería sentimiento. Todo sentimiento es afectante, pero esta afección es un modo de estar en la realidad. Todo sentimiento es afectante al igual que toda intelección es sentiente. En segundo lugar, para que haya un sentimiento de dependencia tiene que actualizarse el momento de realidad como algo a lo que estoy ligado, como algo anterior al sentimiento mismo. Finalmente, la incondicionalidad sólo es posible cuando el que está dependiendo es un «ab-soluto». Toda dependencia incondicional presupone una realidad relativamente absoluta. Es decir, presupone la religación.

Me encuentro pues religado a la realidad en su poder. La religación es religación al poder de lo real. El hombre es relativamente absoluto precisa y formalmente porque está religado a la realidad como poder. La fundamentalidad acontece en religación al poder de lo real.

Esta unidad del poder de lo real y de la religación es justo, como decía, el apoderamiento. No es una unidad que efectivamente es real, sino que es una unidad formalmente transcurrente en el apoderamiento.

Y esta unidad tiene cuando menos tres caracteres. En primer lugar, en esta religación al poder de lo real el hombre tiene experiencia de lo que es el poder de lo real, y por consiguiente una experiencia de lo que es la realidad misma como poder. La religación tiene, pues, carácter *experiencial*.

¿Qué es experiencia? Experiencia no significa aquí la *aísthesis,* es decir no es el dato sensible. Tampoco es lo que Aristóteles llamó *empeiría,* el reconocimiento *(mnéme)* de una misma cosa en distintas percepciones; experiencia no es aquí lo empírico. Tampoco significa lo que designamos como *experiencia de la vida.* Experiencia es algo distinto. Es ante todo una especie de prueba a que se somete algo, una prueba que no es mera comprobación, por ejemplo conceptiva, sino que es el ejercicio mismo operativo del acto de probar: es *probación física.* ¿De qué? De la realidad de algo. La experiencia es, pues, probación física de realidad. El hombre se dirige a la realidad para buscar un apoyo en ella, y a su vez esta realidad tiene gran riqueza de notas, las cuales son una talificación del momento de realidad, y por tanto quedan determinadas por este momento como posibilidades de realización. La inserción de estas posibilidades en la realización de mi persona es la probación física de realidad. El hombre, haciendo religadamente su propia persona, está haciendo la probación física de lo que es el poder de lo real. Es la probación de la inserción de la ultimidad, de la posibilitación y de la impelencia en mi propia realidad. Al hacerme realidad personal soy pues una experiencia del poder de lo real, y por tanto de «la» realidad misma. Esta probación se va ejercitando por todas las rutas individuales, sociales y históricas. Desde este punto de vista, toda diversidad de

los individuos en el curso de su vida, sus constitutivos sociales y su despliegue histórico a la altura de los tiempos, son una fabulosa, una gigantesca experiencia del poder de lo real.

Pero en un segundo lugar, la religación al poder de lo real no es solamente experiencial, sino que es una manifestación del poder mismo de lo real. La religación no es sólo experiencial sino que es también ostensiva, *manifestativa* del poder de lo real. No se trata de una manifestación meramente conceptual. Todo lo real tiene un elenco de notas que constituyen su propia riqueza. En una o varias de estas notas se va actualizando la realidad de la cosa entera. Estas notas en que lo real se actualiza constituyen su dimensión manifestativa. Y la actualización en cada una de sus dimensiones es justo la manifestación. El carácter manifestativo concierne a lo real en tanto que real. La religación es en este sentido una manifestación, una ostensión del poder de lo real en cuanto real. Y lo que así se manifiesta es el poder de lo real como religante.

Es una manifestación en la línea de la realización de mi persona, de mi modo de ser relativamente absoluto. Pero el que sea una manifestación en esta línea muestra que lo manifestado, a saber, el poder de lo real, tiene manifiestamente un carácter *enigmático*. La religación al poder de lo real es la experiencia que manifiesta lo enigmático de este poder de lo real. La religación es pues no sólo experiencial y manifestativa sino que es también enigmática. Es el tercer carácter de la religación. Vimos, en efecto, que al estar *con* las cosas reales, aquello *en* que estamos es en «la» realidad. Toda cosa real impone que adoptemos una forma determinada de realidad. Y aquí está el enigma.

Enigma es ante todo un modo de significar lo real, pero

no declarando lo que es sino tan sólo indicándolo significativamente, como lo hace un oráculo. Así dice Heráclito que el oráculo de Delfos ni dice ni oculta nada, sino que solamente lo significa. Este modo de manifestar la realidad es lo que se llama *aínigma*, enigma. El enigma está constituido por una cierta ambivalencia de caracteres no fácilmente compatibles. Sin embargo el carácter de enigma no concierne tan sólo al decir, sino que concierne a lo dicho mismo. Lo que se dice o manifiesta es enigma porque lo dicho, lo real, es enigmático.

Pues bien, la realidad, lo manifiesto, está indicado o es manifiesto en tanto que realidad, y esta manifestación es enigmática. Porque realidad es por un lado un momento de la cosa real con que estamos, su formalidad propia, su propia realidad. Pero por otro lado nos impone que adoptemos una forma de realidad. ¿Cuál? No forzosamente la de esta cosa real misma, sino una forma en «la» realidad. Ahora bien, esto es una radical ambivalencia. Porque aquello *con* que estamos es esta realidad, y aquello *en* que estamos es «la» realidad. Y ambos momentos ciertamente no son separables pero son muy distintos. Toda cosa humanamente aprehendida es real, pero ninguna es «la» realidad. Y lo grave está en que es cada cosa real lo que nos impone estar en «la» realidad. Es lo que expresábamos diciendo que las cosas reales vehiculan el poder de lo real, son sus vectores. No son dos realidades sino una sola, una unidad enigmáticamente manifiesta en nuestra religación experiencial. Tenemos que estar en la realidad, nos lo exigen las cosas reales en su realidad, pero ninguna es aquello en que se nos hace estar. Es el poder de lo real como enigma: estar en «la» realidad con las cosas reales. Es un poder enigmático.

Insistamos para mayor claridad. Decía más arriba que en las cosas reales su momento formal de realidad es «más» que su momento de mera talidad. Ser verde *real* es más que ser *verde* real. Pero esto es mucho más grave de lo que pudiera pensarse. Por ser «más», ser *real* manifiesta la cosa real como momento de «la» realidad. Y entonces «esta» cosa real, este verde real, no es «la» realidad. Tampoco es que esta realidad de esta cosa real sea como una concreción, como una contracción de algo superior: «esta» realidad sería «la» realidad contraída a aquélla. Pero ¿qué es «la» realidad anteriormente o superiormente a estas cosas reales? Esto sería un puro conceptismo, a menos de hacer de «la» realidad el piélago en que están sumergidas las cosas reales. Y esto es algo aún menos sostenible que el puro conceptismo. Más que de contracción podría hablarse de expansión de «esta» realidad hacia «la» realidad. Pero esto tampoco nos adelanta nada. «La» realidad está en «esta» realidad pero enigmáticamente. Y este enigma nos es manifiesto en la experiencia misma de la religación. «La» realidad no es «esta» cosa real, pero no es nada fuera de ella. Realidad es un «más» pero no es «más» por encima de la cosa, sino un «más» *en ella misma*. Por esto, es por lo que al estar con «esta» realidad, donde estoy es en «la» realidad. Por esto mismo es por lo que «esta» cosa real puede imponerme que adopte una forma en «la» realidad. No se trata de una cuestión de conceptos sino de un carácter físico del poder de lo real.

He aquí la religación, esto es, el estar apoderado por el poder de lo real. No es algo meramente intencional, sino que estamos físicamente lanzados «hacia» «la» realidad por el poder mismo de lo real. Y lo estamos, constituyendo física y realmente la realidad personal, el relativo absoluto en que cada persona consiste. Estamos lanzados físicamente a algo indeciblemente enigmático. Por la religación estamos físicamente lanzados hacia la realidad que se ha apoderado de nosotros no de un modo ciego, sino por el contrario de un modo ostensivo y experiencial. Como el poder de lo real es enigmático, este enigma imprime su carácter a la realización de nuestra realidad personal: es el problematismo de la fundamentalidad. Nos hacemos problemáticamente porque estamos fundados en un enigma, el enigma del poder de lo real.

Hemos examinado cómo la persona está fundada en la realidad, cuál es la estructura de esta fundamentalidad, y cómo acontece esta fundamentalidad. Ahora nos toca enfrentarnos con una última cuestión: el problematismo de la fundamentalidad.

IV

Problematismo de la fundamentalidad

Este carácter problemático es un hecho innegable.

1.° En cada instante, el hombre va deviniendo en el curso del tiempo y de los fenómenos que llenan este tiempo. Es, como dije más arriba, la inquiescencia de la vida como decurso. Pero la realidad humana en cuanto personal tiene más que inquiescencia: esta inquieta. No es el carácter de un decurso sino la impronta misma de un enigma: del enigma de estar religado. Es el enigma según el cual el poder de lo real se ha apoderado de mí. La inquietud no es inquietud en el sentido por ejemplo de la

célebre y espléndida frase de san Agustín: *Irrequietum cor nostrum Domine donec requiescat in Te.* (Inquieto está nuestro corazón, Señor, mientras no descanse en Tí). El hombre está inquieto en este sentido porque busca la felicidad. En el problema del fundamento esto es ciertamente verdad, pero es una verdad consiguiente a algo más radical. No es lo primario. Lo primario es que si el hombre está inquieto por su felicidad es porque él es en sí mismo inquietud. Y es en sí mismo inquietud, por una razón mucho más radical que las aspiraciones y necesidades que el hombre pueda tener. No se trata pues de la inquietud agustiniana sino de una inquietud más radical. La realidad humana tiene una vida, y esta vida es constitutivamente inquieta porque la realidad en que se vive es enigmática. Por ello es por lo que la vida del hombre padece de inquietud. Esta inquietud se expresa en dos preguntas, elementales pero que ningún hombre ha podido negar. Ante todo, la pregunta de ¿qué va a ser de mí? Y como esta realidad que yo soy no me es dada sino que la tengo que hacer, aquella pregunta cobra un sentido todavía más apremiante: ¿qué voy a hacer de mí? Cada acción humana, por modesta que sea, envuelve esta interrogación y es una respuesta a ella. La unidad de este hacer con vistas a mi realidad personal, y de esta realidad como algo hecho es lo que constituye precisamente la inquietud. Es la inquietud por su propia realidad en cuanto apoderada ya por lo enigmático del poder de lo real. No es, repito, la inquietud agustiniana, sino la inquietud de lo enigmático.

Esta inquietud se puede vivir de maneras distintas. El hombre puede deslizarse sobre esta interrogación, pero el *deslizamiento* es justo un modo de vivir la inquietud. En el otro extremo, la inquietud puede ser *angustia*. Esta angustia no sería posible si el hombre no fuera inquietud en su propia realidad. Solamente en la medida en que el hombre es inquieto puede verse invadido por la angustia. Hay otra manera de vivir la inquietud: la *preocupación*. Claro está, no es forzoso que el hombre esté preocupado en toda acción: si así fuera, no se podría vivir. Pero no se puede estar preocupado sino siendo inquieto. Por esto hay una forma más elemental pero inexorable de vivir la inquietud, no es preocupación sino *ocupación*. El hombre está ocupado en hacerse persona. Y esto, repito, es inexorable en toda acción humana.

La inquietud así entendida es algo que emerge de mí mismo, por el hecho de que en toda acción cobro mi relativo ser absoluto. Yo soy absoluto de un modo relativo. Y esta relatividad es la religación. Esta religación nos remite experiencialmente al poder de la realidad, y por tanto mi propia realidad es para mí algo enigmático. Y este carácter enigmático es vivido en forma de inquietud en cada uno de los instantes de mi vida personal. Es el primer momento del problematismo de la fundamentalidad determinado por el enigma de la religación del poder de lo real.

2.° Esta inquietud que emerge de mí mismo tiene en cierto modo su contrapartida, por así decirlo, en otro fenómeno también innegable. En cada instante de su vida el hombre posee, en principio, eso que se llama *voz de la conciencia*. Es la voz que en una o en otra forma dicta al hombre lo que ha de hacer o no hacer. No es lo mismo que inquietud, evidentemente, y además no es una voz que resuelve todos los problemas; pero es un fenómeno real. Generalmente suele invocarse esta voz tan sólo cuando se trata de deberes. Pero esto es insuficiente, porque en realidad esta voz nos habla siempre en todo

acto. Lo que aquí nos hemos de preguntar es, pues, en qué consiste esta voz.

¿De dónde sale esta voz? Evidentemente sale del fondo de mí mismo. ¿Pero en qué consiste este fondo? No es desde luego, lo que pudiera entenderse por fondo en la actual psicología profunda. Porque sea lo que fuere de este fondo psicológico, tal fondo no podría constituir voz de la conciencia si no saliera de un fondo en un sentido más radical. El fondo psicológico es a lo sumo la cualificación de un fondo más radical. Pues bien, mi radical fondo es el carácter absoluto de mi realidad. Y la voz que surge de este fondo es voz ante todo porque lo absoluto relativo es mío, soy mí mismo, y no otro. De ahí es de donde emerge precisamente la voz de la conciencia.

Esta voz me dicta algo. ¿Qué es este dictar, y qué dicta? La voz de la conciencia puede ser clara, oscura, incluso variable, porque esta voz dirá probablemente a un europeo cosas muy distintas de las que tal vez puede decir a un chino o a un japonés (no lo sé). Y en todos estos dictados lo que la voz de la conciencia dicta como algo que emerge del fondo de mi propia realidad, es justamente una forma de realidad que he de adoptar. En esto consiste formalmente el dictado de la voz de la conciencia.

La voz de la conciencia dicta de un modo inapelable y irrefragable. Ciertamente este dictado no siempre es unívoco, y por así decirlo igualmente sonoro. Pero siempre tiende a cobrar este carácter irrefragable. Se podría pensar entonces que es lo que Kant llamó imperativo categórico. Y esta interpretación es a mi modo de ver falsa por lo menos por tres razones. En primer lugar, porque esta voz no es un imperativo en sentido kantiano. Kant concibe y enuncia sus ideas en forma proposicional, en forma de

juicio, lo cual perjudicó mucho a su filosofía. En segundo lugar, Kant pensó siempre que este imperativo era subjetivo, todo lo transcendentalmente que se quiera, pero subjetivo. Y es que Kant confundió siempre lo subjetual con lo subjetivo. Todo lo subjetivo puede ser subjetual, pero no todo lo subjetual es subjetivo. Subjetual significa que la cosa de que se trata es un *sub-jectum,* pero no que sea subjetiva. Dejemos de lado el que la realidad humana, como ya he expuesto, no es ni tan siquiera subjetual, sino que es un sistema sustantivo. Finalmente, no se trata de un dictado categórico objetivamente considerado, sino de una voz en cuanto voz.

La voz de la conciencia, en efecto, es ante todo una voz. Y ésta es una forma de intelección sentiente. La realidad es lo que es «de suyo» aquello que está aprehendido. Y este «de suyo» es muy rico. Cada sentido tiene su modo de aprehender lo real. Los once sentidos se distinguen radicalmente no tanto por el contenido de la cualidad sentida, sino por el modo de aprehender este contenido como algo «de suyo». Son, si se me permite la expresión, once maneras de aprehender algo «de suyo». La vista nos hace presente la cosa en su eidos, el tacto como mera presencia. Este modo táctil es, en el sentir intelectivo, propio por ejemplo de la presencia de Dios en un místico, etc. El sentido kinestésico, así como el de la orientación y el equilibrio, nos dan la realidad en «hacia». No se trata de sentir «hacia la realidad» sino que se siente la realidad misma en forma de «hacia»: es realidad «en hacia». Estamos torpemente habituados a pensar que aprehender algo consiste en tenerlo *ante* nosotros; es la tiranía de la vista. Hay, como he dicho, muchos modos de aprehender lo real, y uno de ellos es aprehenderlo en «hacia». Pues bien,

en el oído, el sonido está aprehendido ciertamente como algo «de suyo», tan «de suyo» como el color en la vista. Pero la cosa misma no está aprehendida como presente al oído al igual que lo está sin embargo en la vista. La realidad es algo solamente «notificado». El oído remite a lo que suena; es por esto noticia en el sentido más riguroso del vocablo. La voz de la conciencia es justamente como una remisión notificante a la forma de realidad. Y aquello de que es noticia es la realidad. Desde este punto de vista, el hombre es la voz de la realidad. La voz de la conciencia no es sino el clamor de la realidad camino de lo absoluto.

Y esta voz, este clamor, esta notificación no es meramente un informe sino que esta voz «clama», esto es, nos lanza físicamente y no sólo intencionalmente hacia el poder de lo real como enigma. Es la voz del problematismo del enigma de lo real, hacia el cual vamos lanzados. En este preciso sentido es como físicamente estamos lanzados hacia lo real en su realidad, por la voz de la conciencia. Es otro momento radical del problematismo de la fundamentalidad.

Pero inquietud y voz de la conciencia no son los únicos momentos de dicho problematismo.

3.º El hombre se encuentra, pues, inexorablemente lanzado a tener que determinar la forma de realidad que ha de adoptar. Esta determinación es justo lo que constituye la *volición*. Como animal, el hombre tiende a adoptar formas diversas. Pero como animal de realidades, esta tendencia es tendencia a unas formas de realidad. La unidad intrínseca de tendencia y determinación real es pues una *volición sentiente*. A la inteligencia sentiente corresponde una voluntad sentiente que consiste en determinación tendente de forma de realidad. ¿Cómo se presenta la realidad ante una volición? ¿En qué consiste esta volición? ¿En qué consiste lo querido en cuanto tal? Son tres preguntas que exigen nuestra atención.

a) Para los efectos de la volición radical, el término de ella no se presenta como objeto o cosa sino que su modo de estar presente es estar fundamentando nuestra realidad relativamente absoluta. No es una cosa que «está» presente sino que su modo de estarlo es «fundamentar». Trátase, en efecto, de la realidad como enigma. Y en cuanto tal, la presencia de la realidad significa no sólo materialmente, por así decirlo, sino formalmente fundamentar. No es *realidad-objeto* sino *realidad-fundamento*. No es por tanto algo que empieza por ser una cosa real a la que se añade ser fundante, sino que su modo mismo de realidad, su modo de ser «de suyo», es fundamentar, estar fundamentando. Tratándose de una realidad-objeto (perdóneseme el vocablo «objeto» en aras a la claridad de la frase) esta realidad está inteligida ya en y por sí misma como realidad, y nada más, antes de servir de fundamento. La realidad-fundamento es realidad (de lo contrario no sería fundamento) pero su modo de actualización es puro fundamentar. Entonces comprendemos que estemos físicamente no sólo vertidos sino «lanzados» a ella. No hay pues dos momentos, uno de realidad y otro de fundamentalidad, sino solamente una «realidad-fundamento».

b) En su virtud, estoy inexorablemente lanzado por la fundamentalidad misma a adoptar una forma de realidad. Como esta forma tiene que ser optativamente determinada como una posibilidad, la determinación es adopción, es apropiación de una posibilidad. Y esto es lo que formalmente constituye la volición: adopción o apropiación de

una posibilidad de forma de realidad. Toda volición es volición de una posibilidad de forma de realidad.

c) ¿En qué consiste radicalmente esta volición de forma de realidad? Es desde luego una adopción, pero no arbitraria, se trata de tener actualizada la realidad fundamentante. Esta voluntad radical no es *voluntad de vivir*, sino voluntad de realidad personal. Abarca mi realidad personal por entero. Trátase, pues, primariamente no de vivir sino de ser real. Es *voluntad de realidad*. Esta realidad está actualizada en mi intelección, y en cuanto actualizada en ella es justo lo que llamamos verdad. La voluntad de realidad es *voluntad de verdad*. ¿Qué es esta voluntad de verdad? La verdad tiene varios momentos. Uno es el más clásico: un acto de intelección que manifiesta la realidad. Y como aquí se trata de mi forma de realidad, podría pensarse que verdad significa autenticidad. Voluntad de verdad sería *voluntad de autenticidad*. Es lo que canonizó Nietzsche: *Wille zur Wahrheit*. Pero esto es insuficiente porque hay un momento de voluntad de verdad que es anterior a la propia voluntad de autenticidad. Porque la autenticidad es autenticidad en cuanto expresión de una realidad. Con lo cual descendemos a un estrato más hondo: a la voluntad de ser una realidad *meramente* actualizada en mi intelección. Es lo que he llamado *verdad real*. Es verdad porque es una actualización intelectiva de la realidad, y es real porque lo actualizado es lo real mismo como algo «de suyo». Verdad no es idéntico a realidad, pero si atiendo, en la actualización de lo real, a la actualización misma a diferencia de lo actualizado, tendré verdad: es la verdad real. Esta verdad real tiene distintos momentos.

Uno, el que nos salió al paso un poco más arriba

cuando decía que la religación es ostensión. La verdad real es ante todo *ostensiva* de realidad. Fue el momento a que más atendieron los occidentales desde los griegos.

La verdad real tiene un segundo momento al que no atendió Grecia. Es el momento según el cual algo es real si responde a lo que promete: es la verdad como *fidelidad*. Fue el sentido de la verdad para los semitas. Mientras para un griego verdad es *ser así*, para un semita verdad es *así sea* (amén, de *emeth*, verdad). Tratándose del hombre, verdad es seguridad.

Pero hay todavía en la verdad real un tercer momento de carácter en cierto modo gerundial: es verdad real lo que «efectivamente está siendo»: es el momento de *efectividad*.

Toda verdad real tiene estos tres momentos, pero unas veces resalta más un momento que los otros. La unidad de estos tres momentos es lo que constituye la verdad real. La voluntad de verdad es intrínsecamente y «a una» manifestación, fidelidad y efectividad.

La realidad-fundamento en cuanto tal es verdad real según estos tres momentos. El hombre está hoy más necesitado que nunca de atender a la verdad real. Es una voluntad de verdad que quiere descubrir cada vez más verdad real, esto es, más manifestación, más seguridad, más efectividad de lo real. Y esta verdad real es real en todos los modos de realidad, entre ellos según el «hacia». Estamos, pues, lanzados «hacia»: en y por la verdad real, hacia lo real mismo. Precisamente por esto el hombre tiene que adoptar alguna forma de realidad entre otras posibles. Y esto no es sólo una obligación sino un hecho; no sólo el hecho del que el hombre está necesitado, sino el hecho constitutivo de la realidad personal del hombre. En

cada uno de sus actos el hombre está ejecutando una volición de verdad real. En ella tiene que adoptar una forma de realidad. Esta forma es, pues, optativa. Por tanto la voluntad de verdad real se plasma en *búsqueda*. ¿Búsqueda de qué? Búsqueda de cómo se articulan las cosas reales en «la» realidad para poder optar por una forma de realidad. Necesitamos averiguar cuál es la manera como se articula en cada cosa «su» realidad con «la» realidad. Y ésta es la fundamentalidad en que se fundamenta mi realidad personal en la realidad, en la realidad-fundamento. Con una expresión de Bergson, esta experiencia puede llamarse «experiencia metafísica», una experiencia de búsqueda de fundamento, de la fundamentalidad del poder de lo real; una experiencia que con más precisión la llamaré *experiencia teologal*. No es *experiencia teológica*. De la experiencia teológica me ocuparé en la Tercera Parte del libro. No confundamos lo teologal con lo teológico. Lo teologal es lo que envuelve la versión al problema de Dios. Lo teológico es lo que envuelve a Dios mismo.

* * *

Resumamos. Nos proponíamos averiguar en este capítulo cómo se es hombre. Se es hombre haciéndose en las propias acciones agente, actor y autor de ellas. Por sus acciones el hombre está *con* las cosas reales, pero con ellas donde está es *en* la realidad. «Las» cosas reales no son «la» realidad; son solamente vectores de ésta. Estando en la realidad es como el hombre se hace realidad personal, una realidad relativamente absoluta. La realidad es desde este punto de vista el fundamento último, posibilitante y impelente de mi realidad personal. Esta fundamentalidad de lo real es lo que constituye el poder de lo real, la dominancia de lo real en tanto que real. Y esta dominancia domina mi realidad personal no por causalidad sino por apoderamiento. Este apoderamiento es lo que formalmente constituye lo que he llamado religación. La religación es la realidad apoderándose de mí. Y esta religación no es un vínculo material, sino mera dominancia de apoderamiento, de un poder de lo real actualizado en mi intelección sentiente. Por tanto, la religación actualiza en mi mente el perfil del poder de lo real que de mí se ha apoderado. La religación, en efecto, es primariamente algo no conceptivo sino físico, es algo experiencial; en segundo lugar es manifestativa del poder de lo real; pero es enigmática porque no nos hace ver en qué consiste la diferencia y la unidad de «esta» realidad (la de cada cosa) y «la» realidad. El hacerse persona es la experiencia manifestativa de un poder enigmático. Lo real del poder está actualizado como algo enigmático. Y como este poder es un fundamento de mi realidad personal, resulta que el hacerme persona en mis acciones es algo problemático. Este problematismo se muestra como inquietud, como voz de la conciencia, y como volición de verdad real. Esta verdad tiene los tres momentos de ostensión, fidelidad y efectividad. Por tanto la inquietud que me dicta la voz de la conciencia es voluntad de verdad real enigmáticamente aprehendida. Por consiguiente hemos de ir buscando. Hacerse persona es *búsqueda*. Es en definitiva buscar el fundamento de mi relativo ser absoluto. Toda búsqueda es problemática cuando lo buscado es enigmático.

Al hacernos personas, en la religación buscamos, pues, esclarecer no conceptivamente sino físicamente, experien-

cialmente, el fondo de la enigmática unidad radical de «esta» realidad de cada cosa, y «la» realidad. Es un problematismo de la fundamentalidad. Esta articulación concierne a la religación misma. Porque según el modo como esté articulada «la» realidad en cada cosa real, así también será distinta la actitud humana ante lo real, y también será distinto el horizonte de posibilidades que se abre a una intelección para que la persona cobre su figura de realidad. Esta articulación es un momento de toda cosa real, es su momento de fundamentalidad, el cual por tanto constituye la fundamentalidad de mi realidad personal. Es un momento de fundamentalidad porque no es una realidad-objeto sino una realidad-fundamento. Es lo que buscamos. La realidad-fundamento es la solución del enigma de la realidad y de mi realidad personal.

Este problematismo de la realidad-fundamento no es algo que lleva al problema de Dios sino que es formalmente el *problema de Dios*. Lo que la religación manifiesta experiencial pero enigmáticamente es Dios como problema. El problema de Dios pertenece, pues, formal y constitutivamente a la constitución de mi propia persona en tanto que tiene que hacerse inexorablemente su propia realidad, su propia *figura de ser* absoluto «con» las cosas estando «en» la realidad. Es un problema que pertenece a la dimensión de mi persona religada intrínseca y formalmente al poder de lo real. Este poder acontece en mi vida como experiencia de la realidad en cuanto manifestada, fiel y efectiva. Por tanto Dios constituye un problema intrínseca y formalmente constitutivo, en tanto que problema, de la estructura de mi propia realidad personal. No es un problema arbitrario.

Por esto mismo el problema de Dios no es tampoco formalmente un problema del más allá. Esta es otra cuestión. No se trata de esto sino al revés: es que la voluntad de verdad real y el problema de Dios inscrito en ella son una dimensión que constituye la posibilidad de mi existencia misma en la realidad, para poder soportar el estar en este mundo. El problema de Dios es un problema que afecta radical y formalmente a la constitución de la persona humana y, por consiguiente, no es un problema que formalmente concierne a un más allá. El problema de Dios, repito, concierne precisamente y ante todo a la realidad misma de este mundo y a nuestra realidad personal en él. Por consiguiente, el problema de Dios no es la investigación de algo que está fuera del mundo sino de algo que está precisamente en la realidad que nos circunda, en la realidad personal mía. A este algo estamos problemática, pero inexorablemente lanzados todos para poder optar a la figura absoluta de nuestro ser.

¿En qué consiste radicalmente esta realidad-fundamento hacia la que estoy lanzado y que tengo que buscar?

Esta es la Segunda Parte de esta investigación. En la Primera he tratado de esclarecer algunos conceptos en torno a lo que es el hombre como realidad. Ahora nos encontramos lanzados del hombre a Dios: es el problema de la realidad divina.

Para plantearlo adecuadamente necesitamos una definición nominal de aquello que se busca; de lo contrario no podríamos buscar. ¿Qué se entiende por Dios, acéptese o no su realidad? Al comienzo de la investigación llamaremos Dios al fundamento último posibilitante y impelente de la articulación, digámoslo así, de las cosas reales en «la» realidad. Pero no basta con esto. Necesito también ver que

lo que he encontrado en mi búsqueda no es sólo algo real que llamo Dios, sino que eso real es precisamente Dios en tanto que Dios. Es lo que intentaremos mostrar en la Segunda Parte de nuestra investigación.

SEGUNDA PARTE

LA REALIDAD DIVINA

CAPITULO 3

EL DESPLIEGUE DEL PROBLEMA:

I. LA REALIDAD DE DIOS

El problema de Dios no es un problema teorético. Lo hemos visto con detenimiento, pero conviene repetirlo en este punto. El hombre es una realidad personal cuya vida consiste en autoposeerse en la realización de su propia personalidad, en la configuración de su Yo como actualidad mundanal de su realidad relativamente absoluta. Esta vida se realiza por estar la persona, en cuanto persona, religada al poder de lo real como fundamento que la hace ser. La religación es una dimensión no de la naturaleza como tal naturaleza, sino de la naturaleza en cuanto personizada. Esta religación, por tanto, no es una función entre mil otras de la vida humana, sino que es su dimensión radical en la acepción más estricta del vocablo: es, en efecto, la raíz de que cada cual llegue a ser física y realmente no sólo *un* Yo sino *su* Yo. Así religado al poder de lo real, el hombre en cada uno de sus más modestos actos no sólo va elaborando la figura de su Yo, sino que va elaborándola tomando posición, en una o otra forma, frente a la fundamentalidad que le hace ser. Ahora bien,

esta toma de posición es constitutiva y esencialmente problemática: Yo vivo, y estoy sabiendo que vivo problemáticamente el poder de lo real, al vivir de un modo problemático mi propia realidad relativamente absoluta. Este problematismo es el problema del poder de lo real en mi religación: es justo el problema de Dios. De ahí que al ser posición ante el problema de lo real, la vida es *eo ipso* el despliegue mismo del problema de Dios. El hombre no *tiene* el problema de Dios, sino que la constitución de su Yo *es* formalmente el problema de Dios. El problema de Dios no es, pues, un problema teorético sino personal.

De ahí que este problema tiene dos aspectos co-esenciales, pero que es menester estudiar sucesivamente. Ante todo, en el poder de lo real constitutivo de mi religación ¿hay eso que llamamos Dios? Trátase de hacer ver que su realidad está manifestada, de alguna manera, en la religación, esto es, en la constitución de mi Yo como fundamento suyo. Y por tanto —segundo aspecto— el hombre tiene, en alguna forma, acceso a aquel fundamento. Son, repito, dos aspectos co-esenciales de eso que los hombres llamamos Dios; pero hay que examinarlos sucesivamente. Por consiguiente hay que mostrar, primero, que hay en la realidad eso que designamos con el nombre de Dios. Y segundo, hay que precisar el modo de acceso del hombre a ese Dios. En este capítulo nos limitamos al primer aspecto de la cuestión: la realidad de Dios.

Realidad de Dios es el enunciado de un problema que abarca distintas cuestiones. En primer lugar, ¿cuál es la base sobre la que inquirir y discurrir? En segundo lugar, ¿está intelectivamente justificada la realidad de Dios? Tercero, y finalmente, será preciso esclarecer algunos

caracteres de su presunta realidad. Así pues, hay que examinar tres puntos:

§ 1. El punto de partida del problema.
§ 2. La justificación de la realidad de Dios.
§ 3. Caracteres de la realidad de Dios.

§ 1

EL PUNTO DE PARTIDA DEL PROBLEMA

Para estudiar el problema del poder de lo real es menester asentarse en una base de discusión; sin ello todo quedaría en el aire. La fijación de esa base es esencial no sólo para los efectos de la dialéctica de la discusión, sino también y sobre todo porque de aquélla depende el carácter mismo de lo que es para nosotros el fundamento del poder de lo real. Y esto no es nada obvio a pesar de que la cuestión pareció solventada definitivamente desde hace siglos. Pero no lo está.

I. La filosofía y sobre todo la teología clásica han partido de la realidad considerada como eso que llamamos naturaleza. El hombre mismo es realidad por formar parte de ella. En este punto no habría diferencia ninguna entre el hombre y cualquier otra realidad cósmica: todas son *res naturalis*. De ahí que han tomado como base de la discusión la estructura del cosmos; y se han propuesto fundamentar la existencia de Dios con argumentos tomados de los hechos cósmicos. El intento ha culminado, con todas sus variantes, en las célebres «cinco vías» de santo Tomás. Sin embargo no me parece el mejor camino para lo que nos proponemos, porque no parecen ser satisfactorios ni el punto de partida ni el punto de llegada de esa célebre argumentación. Digámoslo un poco lacónicamente.

1. Ante todo, el punto de partida. Santo Tomás parte en cada una de sus «vías» de lo que son para él hechos cósmicos inconcusos y por tanto básicos para nuestro problema. Pero ¿lo son efectivamente? Esta es la cuestión.

La *primera vía,* que santo Tomás llama la más evidente *(manifestior via),* parte del «movimiento», es decir, del cambio cósmico. Naturalmente, dicho así sin más, el cambio es un momento del cosmos. Lo que hay es que no es éste el «hecho» a que se refiere santo Tomás. Para santo Tomás, el movimiento es, como para Aristóteles, un estado del ente móvil que consiste en el paso de potencia a acto. Este es el «hecho» sobre el que se apoya la *prima via* de santo Tomás. Ahora bien, esto no es ni puede ser un hecho: es una interpretación de la realidad del movimiento. Y todo lo que el nudo hecho del movimiento tiene de inconcuso, tiene de problemática aquella interpretación aristotélica. No pasa de ser una de las posibles concepciones del movimiento entre otras: el puro hecho del movimiento, en efecto, no es sin más un «estado» del móvil, ni es formalmente un paso de la potencia al acto. No es que yo diga que el argumento no concluye, sino que su punto de partida no es ni firme ni manifiesto.

La *segunda vía* comienza diciendo que en las cosas sensibles nos encontramos con un orden de causación eficiente *(invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium).* Pero ¿es ésta una verdad de hecho? Porque si se prescinde de las acciones humanas ¿puede ponerse un solo ejemplo de causalidad eficiente dado en la experiencia cósmica? Sucesiones, incluso regulares, todas las que se quiera. Pero ¿causación eficiente? La causación eficiente es sólo una interpretación de la experiencia. Al fin y al cabo, el ocasionalismo cósmico es otra interpretación posible, pues no es ni remotamente un imposible metafísico.

La *tercera vía* se funda en la consideración de lo posible y de lo necesario. Para santo Tomás, nos lo dice explícitamente, el hecho de que haya cosas que se producen y que se destruyen es *eo ipso* el hecho de la necesidad de su realidad. Pero ¿es así? Lo sería tan sólo si la generación y la corrupción no fueran en sí mismas algo necesario en la naturaleza. Ahora bien, esta necesidad ciertamente no nos está dada en la experiencia. Pero la experiencia tampoco nos da lo contingente. La experiencia muestra tan sólo y formalmente «lo que es», muestra que las cosas «son así» y nada más. Lo posible y lo necesario no son un hecho dado en la experiencia.

La *cuarta vía* se refiere a los «grados» de entidad de las cosas: hay unas cosas que tienen más «entidad» que otras. Pero esto es cuestionable. Si, una vez más, se prescinde de la realidad humana, ¿es verdad que la experiencia nos da de hecho distintos grados de ser? No sólo esto, sino que el que los grados inferiores se funden en los superiores y por tanto presupongan éstos, es algo asaz problemático. Tendríamos que enfrentarnos con la posibilidad de una evolución que hiciera florecer lo superior desde lo inferior. Con ello resulta más que problemática la idea del grado de entidad. En estas condiciones no puede hablarse de los grados del ser como de un hecho que pueda servir de punto de partida para probar la existencia de Dios.

Por último, la *quinta vía*: el hecho de que en la naturaleza hay un orden de finalidad. Pero ¿es esto un hecho? Las acciones humanas tienen, al menos parcialmente, una finalidad. Pero ¿el cosmos físico? Hay en él una cierta convergencia entre sus procesos. Pero la «convergencia» de procesos cósmicos ¿es una «ordenación»

formal? Esto no es un hecho inmediato sino una teoría, todo lo verdadera que se quiera, pero una teoría.

Con todo ello no pretendo que esos cinco razonamientos no sean concluyentes, sino que contra lo que expresamente se afirma en ellos, no parten de hechos sino de algo muy distinto, a saber, de una interpretación metafísica de la realidad sensible. Hasta el punto de que, en cambio, una diferencia esencial en el orden de los hechos en cuanto hechos, a saber, la diferencia entre las acciones humanas y los demás hechos cósmicos no desempeña ninguna función en la concepción del cosmos que aquí utiliza santo Tomás. En las cinco vías hemos tenido que hacer siempre la salvedad de las acciones humanas. La visión del hombre como mera *res naturalis*, esto es, el no hacerse cuestión de la posición del hombre en el cosmos en cuanto *res* (aun sin entrar en otros aspectos del hombre) es una visión metafísica más que discutible. Y es que la base de la discusión de santo Tomás no son los hechos sino la metafísica de Aristóteles, que es para santo Tomás la razón misma en cuanto tal. A fuerza de considerarla como la metafísica del sentido común se acaba por identificarla con los hechos, con lo dado. Pero esta identificación falla, según acabo de decirlo, hasta por omisión. La metafísica de Aristóteles ni es de sentido común ni es un dato de la experiencia. Es una insuficiencia radical en el punto de partida de la cuestión.

2. Pero no es sólo esto. Es que aunque se admitieran esas vías, el término a que conducen no es Dios en tanto que Dios.

Ante todo, la primera vía conduce a un primer motor inmóvil; la segunda, a una primera causa eficiente; la tercera, al primer ente necesario; la cuarta, a un ente en la

plenitud de la entidad; la quinta, a una inteligencia suprema. Pero estas cinco «primariedades» ¿se identifican entre sí en un mismo ente? Habría que probarlo.

Además, aún supuesto que se probara, ¿significa esto que se ha probado sin más que ese ente supremo sea *formalmente* Dios, lo que entendemos por Dios? Quedaría todavía por probar que dicho ente es justo Dios. Duns Escoto lo vio con toda claridad. Por esto su prueba de la existencia de Dios tiene dos partes. En la primera se prueba la existencia de un ente que es primero como eficiente (*primum effectivum*), como fin (*primum finitivum*) y como ejemplar de entidad (podríamos llamarlo *primum perfectivum*). Pero después necesita Escoto —en una segunda parte— probar que ese primer ente es infinito y por tanto, según él, Dios. Pero a pesar de todo, la prueba de Escoto no es suficiente en ninguna de sus dos partes. De momento no quiero insistir en la primera. Básteme aquí con dejar indicado que ciertamente el punto de partida de Escoto es muy distinto del de santo Tomás: mientras santo Tomás parte de los *hechos* cósmicos, Escoto parte de los *entes* finitos sensibles. Pero a pesar de todo, hay en el fondo de ambos pensamientos una nota común, muy grave a mi modo de ver. Sobre ello volveré más tarde. Lo que ahora más me importa es la segunda parte de la prueba, a saber, la identificación, en el punto de llegada, del ente infinito con Dios. Porque esto deja en pie la cuestión misma que se quería resolver. Haría falta probar, en efecto, que cuando nos referimos a Dios nos estamos refiriendo *en primera línea* a un ente infinito. Nada más lejos de la realidad. Es que Escoto busca lo que los escolásticos llaman esencia metafísica, o primer concepto metafísico del ente divino; Escoto cree encontrarlo

en la infinitud. Pero lo que todos entendemos por Dios, cuando lo buscamos, no es una esencia metafísica, sino algo más sencillo: es una realidad última, fuente de todas las posibilidades que el hombre tiene, y de quien recibe, suplicándole, ayuda y fuerza para ser. Ahora bien, el ente infinito de Escoto no es *formalmente* (es de lo único de que aquí se trata) este Dios en tanto que Dios. Primero, porque aun dentro de una idea metafísica de Dios, es todo menos metafísicamente evidente que la esencia metafísica de Dios sea la infinitud. Segundo (y es lo que ahora más nos importa) porque la infinitud competería a Dios por razón de la ultimidad y no al revés: formalmente, Dios en cuanto Dios es «lo último». Sólo sería infinito por ser Dios; no es que fuera Dios por ser infinito. Tercero y finalmente, porque para que esto «último» sea Dios es menester que sea *a una y formalmente* «posibilitante» y «impelente». La mera infinitud no lo es. Una vez más, en el punto de llegada de estas argumentaciones nos encontramos en Escoto, al igual que en santo Tomás, con un ente supremo. Pero este ente ¿es Dios? Esta es la cuestión que siempre queda en pie.

Ni por su punto de partida ni por su punto de llegada, parece ser la estructura cósmica (entiéndasela al modo de santo Tomás o al de Escoto), la vía adecuada para la fundamentación de la existencia de Dios.

II. Pudiera pensarse que el punto de partida que buscamos habría de encontrarse en el hombre mismo como algo distinto del cosmos. No sería una vía cósmica, sino una *vía antropológica*. Pero el hombre es una realidad de muy distintos aspectos. De ahí que la vía antropológica haya adoptado formas diversas en la historia. Fijémonos tan sólo en algunas de las más importantes. San Agustín

llega a Dios partiendo de que el hombre posee verdades; y toda verdad, nos dice, se apoya en una verdad subsistente, en «la» verdad. Kant se fija en la voluntad. El hombre no sólo quiere cosas sino que ha de querer categóricamente el deber por el deber. Y esto sólo es posible si existe *in re* un bien en sí. Schleiermacher centra su atención en los sentimientos. Entre ellos, hay uno en que el hombre está embargado por el sentimiento de dependencia incondicional respecto del infinito: es el sentimiento de una realidad irracional infinita. Inteligencia, voluntad y sentimiento serían los tres aspectos que el hombre posee de hecho, y que *como hechos* conducirían a una verdad subsistente, a un bien óptimo, a una realidad infinita. No es mi ánimo discutir la marcha de la mente a lo largo de esta vía antropológica hasta llegar a Dios. Lo único que me importa discutir es el punto mismo de partida que es lo que condiciona el carácter del Dios a que se pretende llegar.

1.° El punto de partida: ¿son realmente «hechos» o «datos» (es indiferente el vocablo) lo que se alega como punto de partida? Esta es la primera cuestión. Menos obvia de lo que a primera vista pudiera parecer.

A) Ante todo, en esta vía antropológica se parte ciertamente de aspectos del hombre que son innegablemente reales: inteligencia, voluntad, sentimiento. Pero lo que sucede es que estos aspectos no son sino eso: aspectos. De lo cual resulta que la realidad humana de que se parte es solamente parcial: no es el hombre sino tan sólo una parte de él. En estas condiciones, aquellos aspectos tomados como notas reales del hombre no son propiamente hablando *hechos* sino *momentos* más o menos fragmentarios de una única realidad humana. Ahora bien,

esta realidad humana es la que no aparece ni en san Agustín, ni en Kant, ni en Schleiermacher. ¿Es que el hombre necesita de Dios como fundamento suyo tan sólo por ser inteligente, tan sólo por ser volente o tan sólo por sentirse de una o otra forma? Parece más bien que habría de tratarse del hombre tomado por entero. Pero a ello se opone la concepción que estas filosofías tienen de la propia inteligencia, de la propia voluntad y del propio sentimiento.

B) En efecto, aún tomado cada uno de estos momentos en sí y por sí, lo que en ellos constituye el punto de partida de nuestro problema es todo menos una constatación irrecusable. San Agustín parte de «la» verdad como de algo que mora en el interior del hombre, pero en oposición a «las» verdades, las cuales en su pluralidad serían tan sólo «vero-símiles» (en el sentido etimológico del vocablo). El «hecho» del que en realidad parte san Agustín no es precisamente la inteligencia, sino el dualismo radical que hay en ella entre «la» verdad y «las» verdades. Este presunto «hecho» no es, pues, sino la filosofía de Platón y de Plotino. Kant parte de la voluntad en cuanto sede del imperativo moral. Y en cuanto tal es, para Kant, una voluntad categórica; algo *toto caelo* distinto de las voliciones que integran el proceso de mi vida mental, y hasta opuesto a ellas. Es un dualismo radical entre una voluntad inteligible y una voluntad empírica. Pero ¿es esto un «hecho»? El sentimiento de dependencia incondicional de Schleiermacher se encuentra en el mismo caso. No es un sentimiento del orden de los sentimientos que el hombre experimenta ante las cosas, ante los demás hombres o incluso ante sí mismo, sino un sentimiento de un orden radicalmente distinto, no sólo por razón de su objeto, la

infinitud, (que no es algo dado) sino, como acontecía en la volición de Kant, por ser distinto el modo mismo de sentir, a saber la incondicionalidad. Tanto la intelección de san Agustín, como la volición de Kant, como el sentimiento de Schleiermacher están, pues, constitutivamente perforados por un interno dualismo esencial. En su virtud, no solamente son aspectos parciales del hombre sino que además son aspectos parciales de la inteligencia, de la voluntad y del sentimiento: es el dualismo intrínseco de estos momentos humanos según estas filosofías. Y no es un azar.

C) Es que *a radice* se parte de una determinadísima concepción del hombre. No solamente no se le considera como mera *res naturalis* sino que se le considera precisa y formalmente como algo *contradistinto* a toda *res naturalis*: es el hombre en y por sí independientemente de la realidad cósmica. Pero como el hombre *velis nolis* está en el cosmos, resulta que, al oponerle a éste, lo que se hace es cortar la realidad humana en dos zonas: una zona más o menos integrada en el cosmos, y una zona que va contra él o cuando menos sin él. El dualismo interno a cada uno de los aspectos del hombre es así la consecuencia inexorable de esta imposible antítesis hombre-cosmos.

Parcialidad de aspectos, dualismo interno en ellos y contradistinción del cosmos: he aquí los tres caracteres de la inteligencia, de la voluntad y del sentimiento sobre los que se pretende apoyar nuestra marcha hacia Dios. En última instancia, una *segregación* del hombre respecto de la realidad cósmica. Esto no es un hecho; pero es que además no es algo viable.

2.º Y precisamente por no serlo esta vía antropológica conduce a una idea radicalmente insuficiente de Dios. La

segregación del hombre frente al mundo real, conduce a un Dios también más o menos segregado de éste. Es cierto que tanto san Agustín, como Kant, como Schleiermacher integran el Dios a que llegan y el mundo real. Pero no es ésta la cuestión. Lo decisivo es que *necesitan* integrarlo porque de suyo el Dios a que esta vía antropológica conduce no se refiere formalmente a la realidad del mundo: la verdad subsistente, el bien óptimo, lo infinito serán reales en sí mismos, pero su realidad no envuelve formalmente una referencia al resto del mundo real sino tan sólo al hombre. Sólo después de haber llegado a Dios se vuelve desde Dios hacia el mundo, y cada cual, en forma distinta, parece alojar el mundo en Dios. Pero de suyo, el Dios a que esta vía antropológica conduce es formalmente una realidad segregada del mundo y por tanto yuxtapuesta a él y sólo posteriormente convergente con él. Ahora bien, el Dios a que todos nos referimos no es sólo posibilitante y impelente (sea de un modo intelectual, volente o sentimental) sino que es también formalmente y a una la ultimidad de lo real, de esta realidad que es cosmos y con el que todos hacemos nuestro ser de lo sustantivo. Si la vía cósmica no llega a un Dios posibilitante y impelente, esta vía antropológica no llega a un Dios como ultimidad de lo real. En ambos casos, el punto de llegada no es Dios en tanto que Dios.

Ni por su punto de partida ni por su punto de llegada son estas clásicas vías cósmicas y antropológicas el camino adecuado para llegar a Dios. De ahí la necesidad de emprender una ruta distinta.

III. Para ello recordemos una vez más lo que llevamos dicho en capítulos anteriores y que he recogido al comienzo de éste.

1.° El hombre es una realidad personal cuya vida consiste en hacer física y realmente su Yo. La persona humana se realiza como persona apoyada en el poder de lo real. *Sólo* en y por este apoyo puede la persona vivir y ser: es el fenómeno de la *religación*. La persona no está simplemente vinculada a las cosas o dependiente de ellas, sino que está constitutiva y formalmente religada al poder de lo real, el cual constituye *eo ipso* la fundamentalidad misma de la vida personal. La religación no es mera *vinculación* ni es un *sentimiento de dependencia* sino la versión constitutiva y formal al poder de lo real como fundamento de mi vida personal.

a) Por esto la religación es ante todo un *hecho*, el hecho mismo en que consiste mi vivir.

b) No sólo esto, sino que la religación es algo que afecta precisa y formalmente al todo de mi realidad humana, desde mis más modestos caracteres físicos hasta los más elevados rasgos «espirituales». Lo que está religado al poder de lo real no es uno o otro aspecto de mi realidad, sino mi propia realidad personal en todas sus dimensiones, puesto que según todas ellas es como construyo mi Yo. La religación es pues un hecho, pero además un *hecho total*, integral, porque es un hecho que concierne a mi realidad y ser personal. Por eso la vía de la religación no es formalmente ni cósmica ni antropológica, pero es ambas cosas por eminencia.

c) Finalmente, la religación es algo básico y radical. Por religarme al poder de lo real como fundamentalidad de la construcción de mi Yo, la religación es la raiz misma de este mi Yo, de esta vida personal mía. No sólo es hecho y hecho total, sino que es además y ante todo, *hecho radical:* es la raiz de mi ser.

De este hecho es del que arranca la vía que hemos de emprender en el problema que nos ocupa.

2.° Pudiera parecer que ésta es una vía antropológica, tal vez más completa que las usuales, pero al fin y al cabo, una vía antropológica. Nada más lejos de la verdad.

a) En la religación, en efecto, estamos religados al poder de lo real. Pero la religación sólo sería algo antropológico si fuera una «relación» entre el hombre y las cosas. Ahora bien, no lo es. No se trata de una «relación» entre el hombre y las cosas, sino que la religación es la «estructura respectiva» misma en que acontece el poder de lo real. Yo hago mi Yo entre cosas reales y con cosas reales, y esta versión a ellas no es una *relación consecutiva* a mis «necesidades» (o cosa parecida) sino la *estructura respectiva constitutiva* de mi acción misma. El poder de lo real es el poder de toda cosa en cuanto realidad, sea cósmica o humana. Mi propia realidad sustantiva está envuelta por el poder de lo real. De ahí que la religación no es algo humano como contradistinto de lo cósmico, sino que es el acontecer mismo de toda la realidad en el hombre y del hombre en la realidad. La religación es a una y radicalmente algo humano y cósmico. Aquí «a una» significa que no es una relación causal, sino algo *toto caelo* distinto: la dominancia de un poder. *Dependiente o no causalmente* de las cosas, la persona está *formalmente dominada* por el poder de lo real. Por esto, decir que la religación es el acontecer del poder de lo real es lo mismo que decir que la religación es formalmente y «a una» algo humano y algo cósmico. La vía que parte de la religación no es, *pues,* ni cósmica ni antropológica.

b) ¿En qué consiste este acontecer? El poder de lo real es el poder de la realidad como algo último, posibili-

tante y impelente. Y este acontecer es «experiencia manifestativa», por tanto manifestación del poder de lo real en sus tres momentos. De ahí que la constitución de mi Yo, la realización de mi persona, sea una problemática experiencia del poder de lo real como algo último, posibilitante y impelente.

Vivir, poseerse como Yo, es, en todas sus dimensiones, notas y formas, siempre y sólo un moverse, un hacerse en el poder de lo real. Por esto es por lo que la religación al poder de lo real es la base de todo nuestro problema y el punto de partida de la discusión.

3.° En esta experiencia se va dibujando inexorablemente el perfil de aquello que se busca, lo mismo si se admite que si no se admite su realidad. En otros términos: sin una idea de Dios, todo sería hablar en el vacío; Dios no pasaría de ser una vaguedad verbal más o menos solemne. Lo mismo para afirmarlo que para negarlo, y incluso que para ignorarlo, hace falta una idea de Dios. ¿De dónde lograrla? No se trata de una idea meramente nominal arbitrariamente elegida, sino de una idea que de una o otra forma está en la base misma de la discusión. Esta base es la experiencia religante al poder de lo real. Pues bien, esta experiencia es la que dibuja el perfil de la idea misma de Dios. Por esto es por lo que todos estamos de acuerdo con ella no en tanto que realidad pero sí en tanto que idea. ¿Cuál es esta idea? A mi modo de ver se puede reducir a tres puntos.

a) Dios tiene que ser el fundamento del poder de lo real. Por tanto es *eo ipso* un fundamento último, posibilitante y impelente. Por la vía de la religación, si llegamos a Dios, habremos llegado pues a un Dios en tanto que Dios. Dios no es sólo una causa primera, un primer motor inmóvil, etc. A un Dios así, nadie le dirigiría una plegaria, una oración. La célebre exclamación «*tu causa causarum miserere mei*» (oh tú, causa de las causas, compádecete de mí) carece de sentido formalmente teologal. La vía que hemos emprendido evita *a limine* la disociación entre la ultimidad por un lado y la posibilitación y impelencia por otro, precisamente porque el poder de lo real tiene a una y formalmente esos tres momentos: es la idea de un Dios en tanto que Dios.

b) Este Dios ha de ser una *realidad* suprema, pero no un *ente* supremo. La identificación de lo que es real con el ente, es una grave consecuencia de la aceptación de la filosofía griega: es lo que he solido llamar *entificación de la realidad.* Las cosas no son entes más que si tienen ser. Ahora bien, ser es siempre y sólo un acto ulterior de lo real. Sea el ser lo que fuere, es siempre y sólo ser «de» lo real. La ulterioridad es justo el sentido de este «de». Por consiguiente no se identifican formalmente realidad y entidad. Antes de ser entes, y precisamente *para poder serlo,* las cosas empiezan por ser reales. El fundamento del ser es la realidad. Y esto es más verdad aún, si cabe, tratándose de la realidad de Dios. Dios no es el ser subsistente, no es el ente supremo ni aun orlado con el atributo de la infinitud. Dios no es *ente* divino; es *realidad* suprema. El grave supuesto común a santo Tomás y a Duns Escoto, a que aludía más arriba, es justo esta entificación de la realidad y por tanto, la identificación de Dios con el ente supremo. No. Dios está allende el ser. Dios no tiene ser; ser sólo lo tienen las cosas mundanales, las cuales por ser «ya» reales, «son» en el mundo. Como fundamento del poder de lo real, Dios sería formalmente realidad suprema, esto es, última, posibilitante y impelente.

c) ¿En qué consiste el carácter «supremo» de esta cuestionada realidad? El poder de lo real es el fundamento de la constitución de mi Yo. Y mi Yo, según hemos visto, es algo absoluto. Que mi Yo sea absoluto significa que es Yo «frente» a toda realidad, esto es, frente a la realidad en cuanto tal. Pero este Yo es tan sólo relativamente absoluto porque es un Yo cobrado «frente» a la realidad en cuanto tal; es decir porque es un absoluto que necesita de esta realidad en cuanto tal para poder ser absoluto. En otros términos: el Yo es absoluto, pero *a su modo*, relativamente. Si hay un Dios, será una realidad que es el fundamento de mi relativo ser absoluto. Y por tanto será realidad absoluta, no a su modo, sino *simpliciter*. Una realidad que es plenamente real y absoluta no «frente» a la realidad en cuanto tal, sino «en y por sí misma» en cuanto realidad; es lo que llamaré realidad absolutamente absoluta. «Supremo» significa en este problema «absolutamente absoluto». Y esta sería, de existir, la realidad divina.

La vía de la religación al poder de lo real es así una experiencia que perfila ante mis ojos la figura de un Dios, realidad absolutamente absoluta, realidad última, posibilitante y impelente, que es el fundamento del poder de lo real. Este sería el punto de llegada de nuestra vía: no sólo Dios, sino Dios en tanto que Dios. Esta experiencia no es sólo individual. Hay también una experiencia histórica y social de la religación al poder de lo real, y en ella va cobrando figura más precisa aún, la idea de Dios. Pero toda experiencia histórica de la religación presupone esencialmente el aspecto personal de ella: *el moverse religadamente en el poder de lo real como estructura formal de la vida misma, esto es, de la constitución de mi Yo*. Este moverse es un moverse problemáticamente,

porque el poder de lo real es constitutivamente enigmático. Y el enigma consiste en que la persona humana, en cuanto religada al poder de lo real, al hacer su Yo relativamente absoluto no sabe bien si se ve o no forzada, por el poder mismo de lo real, a tener que llegar a una realidad absolutamente absoluta como fundamento de dicho poder y por tanto del Yo.

De ahí el carácter completamente necesario y imprescindible de la fijación de esta base de discusión. Ante todo, sin ella, cualquier discusión se pierde en el vacío. Pero con ella hemos logrado no sólo una base de discusión dialéctica, sino una base de discusión real. La religación al poder de lo real perfila, en efecto, una idea de Dios perfectamente determinada, común a todos, y, en su carácter enigmático nos está ya llevando a la discusión viva, esto es, a un tanteo vivo, y no sólo especulativo acerca de la realidad o no realidad de aquella realidad absolutamente absoluta: ¿Existe esta realidad? He aquí la cuestión a que debemos atender ahora.

§ 2

LA JUSTIFICACION DE LA REALIDAD DE DIOS

El problema de la realidad de Dios, decía al comienzo de este capítulo, no es un problema meramente teorético sino personal. Por esto el punto de partida y la base de la discusión es la religación como hecho total y como raiz de la construcción de mi Yo. Esta religación es una experiencia, esto es, una probación física, alguno de cuyos caracteres es conveniente recordar ahora, aun a trueque de morosas repeticiones. Ante todo, la religación es algo que nos lleva forzosamente a tener que hacer nuestro Yo. En la religación *somos llevados* a hacer nuestro Yo. En segundo lugar, somos llevados *físicamente*, esto es, no se trata de una marcha meramente conceptual, sino de una marcha real y física de nuestra persona. En tercer lugar, somos llevados físicamente, pero de un *modo problemático*. La religación es la experiencia misma del problematismo de nuestro ser; es un problema físicamente problemático. Ahora bien, este problema físico es justo lo que es preciso explanar ahora: es el problema de Dios.

Justificar la realidad de Dios no es montar razonamientos especulativos sobre razonamientos especulativos, sino que es la explanación intelectiva de la marcha efectiva de la religación. Es una explanación intelectiva: por tanto no puede menos de envolver un momento de fundamentación. Es la explanación de una experiencia que estamos *experienciando físicamente;* por tanto tiene siempre esa resonancia de problema, propia del carácter de la vida personal.

Esta explanación intelectiva la llevamos a cabo en varios pasos.

I

El hombre es una realidad sustantiva una de cuyas notas esenciales es la inteligencia. Inteligencia es formalmente la capacidad de aprehender las cosas como realidades. Realidad es, pues, la formalidad propia de todo lo que el hombre aprehende intelectivamente. Ahora bien, las cosas reales están dadas primariamente en impresión. De donde resulta que en toda impresión hay dos momentos distintos: uno, que podemos llamar (sin hacernos cuestión del rigor del vocablo) contenido o cualidad de lo aprehendido, y otro que es el momento de su formalidad de ser real, lo que he llamado impresión de realidad. No es una segunda impresión añadida a la cualidad, sino que ambas son tan sólo momentos de una única impresión, de la impresión de la cosa real. Si hablo de impresión de realidad es sólo por comodidad de expresión. Esta impresión, subrayémoslo desde ahora, es un momento físico de la cosa: la cosa no es sólo roja, pesada, etc., sino que también es real. Como aprehender realidad es inteligencia, y tener impresión es sentir, resulta que la aprehensión intelectiva del hombre es sentiente: su inteligencia es inteligencia sentiente. De aquí importantes consecuencias:

1.° En virtud de lo dicho el hombre está ciertamente *entre* las cosas que aprehende, pero aquello en que está en ellas es *en* la realidad. El hombre es una realidad sustantiva que gracias a su tipo de inteligencia vive sentientemente en la realidad. Cada nueva cosa que le llega no sólo sucede a la anterior o se junta con ella, sino que es

una nueva cosa en la realidad: el hombre va alojando todo el curso de su vida en la realidad. El hombre vive en el campo de la realidad y en el mundo real. Y entre las «cosas» de su vida se inscribe su propia realidad sustantiva. Dicho brevemente: el hombre, en virtud de su inteligencia sentiente, se constituye y *se mueve en el elemento de la realidad.*

2.° Como a este elemento pertenece mi propia realidad sustantiva, resulta que el hombre ejecuta sus actos no sólo en vista de aquello en que consiste su contenido, sino precisa y formalmente en vista de mi propia realidad *qua* realidad. Por tanto, los actos del hombre no sólo son actos que le competen por lo que es «de suyo» sino que son formal y reduplicativamente «suyos», son los actos de *su* realidad. En su virtud, el hombre es una realidad «suya»: es persona. «Personeidad» es «suidad». No es un carácter psicológico sino una estructura metafísica.

3.° ¿Qué hace la persona al ejecutar sus actos? Ciertamente hace aquello en que su realidad consiste: hablar, correr, dormir, etc. Pero hace algo más, porque no sólo yo «hablo» yo «corro», yo «duermo», etc., sino que al hacerlo «yo soy» locuente, «yo soy» currente, «yo soy» durmiente, etc. Es decir, en sus actos, el hombre va cobrando la figura de eso que llamamos Yo. Vivir es lograr un Yo de una o de otra figura. Y la vida entera no es sino la configuración progresiva de mi Yo: no es «yo como» sino «quien come soy Yo», etc.

4.° ¿Qué es este Yo? Es la figura de ser que logro con mis actos. El hombre es una realidad sustantiva y el Yo consiste formalmente en la actualización en el mundo de esta realidad. Es la figura de mi ser en la realidad de la cual formo parte real: soy Yo comiendo, Yo hablando, etc.

Pero no es sólo esto. No sólo soy Yo quien habla sino que «soy Yo quien soy». Mi Yo, mi ser, es algo que se configura respecto de la realidad *en* que estoy y *en* la que me muevo. Se configura mi ser no sólo respecto de las cosas cualitativamente determinadas, sino respecto de estas cosas en cuanto reales. En otras palabras, el Yo «es» frente a toda realidad sea ella cualquiera: piedra, prójimo, Dios mismo. Frente a toda realidad en cuanto realidad soy Yo quien soy. En su virtud, el ser del hombre, su Yo, es un ser «ab-soluto». Absoluto porque es mío, y porque está determinado en función de «la» realidad *simpliciter.*

5.° Este ser absoluto que es el Yo, es, sin embargo, algo cobrado. En su virtud, diremos que el Yo es el ser «relativamente ab-soluto». Relativamente, porque es un ser cobrado; pero absoluto en el sentido que acabamos de explicar. Y como lo cobrado es absoluto resulta que el hombre está radicalmente *inquieto* en la vida. Y como esta inquietud se halla constitutivamente inscrita en mi realidad en cuanto realidad, resulta que es esta realidad la que clama en aquella inquietud. Este clamor es la *voz de la conciencia.* La voz de la conciencia es el clamor de la realidad camino del ser absoluto. La realidad se me hace presente como noticia en la voz de la conciencia.

He aquí el primer paso de nuestra explanación: la vida personal del hombre consiste en poseerse haciendo su Yo, su ser, que es un ser relativamente absoluto, un absoluto cobrado.

II

¿Cómo lo cobra? La persona hace su Yo con las cosas, con los demás hombres y consigo mismo como realidad.

Este «con» no es un añadido «relacional» a la realidad de la persona sino que es un momento constitutivo de ella, es respectividad constituyente. Y es constitutivo no sólo «naturalmente», esto es, no sólo porque el «con» dimane de lo que «de suyo» es el hombre, sino que es un constitutivo *formal* suyo: ser persona consiste en serlo «con». ¿Cuál es la índole de este «con»?

1.º La persona hace su vida, realiza su Yo, su ser relativamente absoluto, con aquello en que está. Y el hombre está *entre* y *con* las «cosas» (en el sentido más amplio del vocablo) pero, según decíamos, aquello de ellas *en* que está para los efectos de su ser absoluto es en *la* realidad. El «con» remite formalmente a la realidad. La persona, pues, hace su ser absoluto con «la» realidad de las cosas reales, esto es, con la realidad *simpliciter*, según explicábamos. Y en efecto, el carácter de realidad es aquello en que el hombre últimamente está. La *ultimidad* del carácter de realidad no concierne sólo (como es obvio) a las cosas reales, sino que por concernir a ellas es *eo ipso* la ultimidad del ser absoluto de la persona: ésta se configura en aquélla. Además, toda acción personal es la realización de unas posibilidades. Pero toda posibilidad se funda en que es la realidad la que hace posible al hombre ser Yo. La realidad es así la posibilidad última de la vida del ser del hombre. Es decir, el hombre no sólo está «en» la realidad sino que hace su ser absoluto «desde» ella: la realidad no es sólo última sino que además es *posibilitante*. No hay sólo esto, sino que el hombre tiene que hacer su ser absoluto inexorablemente. Ser absolutamente no es sólo una posibilidad, es una forzosidad que viene de la realidad misma. El hombre no sólo vive «en» la realidad y «desde» la realidad, sino que el hombre vive también «por»

la realidad. La realidad no es sólo última y posibilitante, es también *impelente*. La realidad, decía, es aquello «con» que el hombre hace su Yo, su ser absoluto. Y lo hace porque la estructura de este «con» consiste en ser «en, desde y por», esto es, porque la realidad es última, posibilitante y impelente.

2.º De ello resulta que la realidad no es una especie de «objeto» a que se refiere mi persona, sino que es el fundamento mismo de mi ser absoluto: la realidad es un poder, el *poder de lo real*. El poder de lo real no es causalidad. Causalidad es la funcionalidad de lo real en cuanto real. Pero poder es la dominancia de lo real en cuanto real. La realidad es dominante, es poder, pura y simplemente por ser real. Y la dominancia de este poder es, en nuestro caso, el poder de hacernos ser absolutos. La dominancia es dominancia de fundamentalidad de mi Yo absoluto.

3.º ¿Cómo domina? No es, desde luego, una especie de fuerza física, porque es un poder y no una causa. Pero sin embargo la realidad es principio formal determinante. Es que no es lo mismo determinación y causalidad. Aunque no sea una fuerza, la realidad es físicamente determinante. Y lo es no sólo porque el acto determinado, mi acto, es físico, sino también y *ante todo* porque «la» realidad en sí misma es un carácter físico de las cosas. Ya lo vimos: la impresión de realidad nos da impresivamente el momento físico de realidad de la cosa. De ahí que la realidad *simpliciter* sea algo formalmente físico. Y en su virtud, «la» realidad es en sí y formalmente un determinante físico de mi ser absoluto. Este singular carácter de ser algo «físico» sin ser «fuerza» es justo lo que acontece en la esencia de la religación. Por esto es por lo que la religa-

ción es algo físico y no es, sin embargo, mera vinculación.

Religado al poder de lo real como último, posibilitante y impelente, me hallo físicamente determinado por él en mi ser absoluto. Lo que nos determina físicamente es, pues, «la» realidad. «La» realidad es lo que *«me hace ser Yo»*. El ser absoluto es cobrado por la determinación física del poder de lo real como algo último, posibilitante y impelente. He aquí el segundo paso de nuestra explanación.

III

¿Qué es este poder de lo real en las cosas? El poder de lo real es un poder que tienen las cosas en cuanto reales; y en cuanto reales constituyen una parte o momento (poco importa el vocablo) de eso que llamamos «la» realidad. Nos preguntamos, pues, qué es en las cosas reales esa realidad que como poder determina físicamente nuestro Yo, lo que nos hace cobrar nuestro ser absoluto.

1.° Ante todo, «la» realidad no es un mero concepto general. Ya lo hemos dicho: es un momento físico de las cosas y nos determina también físicamente. Sea lo que fuere su concepto, eso que llamamos «la» realidad es un cierto momento físico de las cosas.

2.° Pero sin embargo no es una especie de piélago en que las cosas estuvieran como bañadas o sumergidas. «La» realidad no es un mero concepto pero tampoco es algo separado de las cosas como si fuera una envolvente de ellas. Realidad es siempre y sólo un carácter de las cosas, la formalidad misma de cada cosa en cuanto real. La realidad y su poder están en las cosas reales mismas. Es

cierto que lo que determina la persona es «la» realidad, pero «la» realidad es un momento de las cosas mismas. El hombre no está en la realidad más que estando entre y con cosas reales.

3.° Sin embargo, en cada una de las cosas reales y por el mero hecho de serlo, su momento de realidad excede en cierto modo de aquello que concretamente son. La impresión de realidad es físicamente transcendental a cada cosa. Y por esto es por lo que las cosas reales tienen el poder de determinar mi ser relativamente absoluto. ¿Qué significa esto?

A) En primer lugar, en las cosas mismas, su momento de realidad excede de la determinada concreción de cada cosa. Ser real es «más» que ser esto o lo otro. Realidad no es ciertamente un piélago sino un carácter de las cosas y en las cosas; pero este carácter tiene la particularidad de no agotarse en lo que cada una de las cosas reales es. Es lo que expreso diciendo que ser real es «más» que ser este vaso de agua, este par de gafas, etc. En cierto modo, cada cosa real concreta es más que aquello que concretamente es. ¿Qué es este «más»?

A primera vista pudiera pensarse que se trata de una «composición» entre lo que es la cosa real y su carácter de realidad. Pero no es así. Esta idea de la composición, en el mejor de los casos, sería una especial conceptuación del «más», pero en manera alguna el nudo hecho del «más». Conceptuación tan especial que personalmente estoy muy lejos de admitir.

Desde otro punto de vista podría pensarse que realidad fuera un mero concepto transcendental, y que por tanto su contenido se hallaría como «contraído» a cada cosa. Entonces lo que *primo et per se* se inteligiría sería justa-

mente el ser «sin más»; y es *en el ser* donde inteligiríamos cada cosa como contracción del ser. Es decir, entonces no es que en la cosa se intelige «más» de lo que ella concretamente es, sino que inteligir una cosa sería inteligir «menos» de lo que es el ser. Frente a esta concepción, dejemos de lado el que identifica realidad y ser, y el que considere la transcendentalidad como mero concepto. No comparto ninguna de estas dos ideas: he insistido, en efecto, en la diferencia entre realidad y ser como acto ulterior de aquélla, así como en el carácter físico del momento de realidad. Pero lo decisivo ahora está en otro punto: es que la verdad es lo contrario de lo que se nos acaba de decir. Porque lo que yo intelijo *en la cosa* es que ser real es «más» que ser esta cosa determinada. *En la cosa misma*, no en un ser anterior a ella, es donde yo intelijo el «más». Por tanto no hay una contracción de «la» realidad a esta cosa real, sino que por el contrario hay una como «expansión» del carácter real de cada cosa sobre lo que ella concretamente es. Al inteligir cada cosa real intelijo, pues, en la cosa misma que ser real es «más» que ser esto o lo otro.

Composición y transcendentalidad (al modo clásico), son dos conceptuaciones de algo previo y radical: del mero «más». Se fundan en el «más» pero no lo constituyen primaria, ni formalmente, como si el «más» estuviera fundado en composición o en transcendentalidad. La metafísica nos ha habituado a tomar los conceptos recibidos como si fueran los caracteres primarios de las cosas. Y no es así. En nuestro problema, es preciso considerar el «más» en su primariedad pre-conceptiva. Decir que ser real es «más» que ser concretamente esto o lo otro significa, primero, que el momento de realidad de este par de gafas, por

ejemplo, no se identifica «sin más» con que sea este par de gafas, y, segundo, que ese momento de realidad de este par de gafas es un carácter que excede en cierto modo de la realidad misma de este par de gafas, porque en esta realidad se me da de alguna manera la realidad *simpliciter*. No es que en este par de gafas lo que aprehendo sea «este par de gafas real» más la realidad, sino que en este par de gafas real su realidad no queda reducida a ser este par de gafas real. El «más» es asaz impreciso. Justo por eso la inteligencia tiene que precisarlo. Pero ese «más» se me da en impresión de realidad. Y la prueba está en que es este carácter de realidad *simpliciter* y no de realidad de las gafas lo que en las gafas determina mi ser personal absoluto: como realidad *simpliciter* es como está en este par de gafas reales el poder de lo real. «La» realidad *simpliciter* tiene un poder físico.

B) Y éste es el segundo punto. El carácter de realidad no sólo es «más» que lo que cada cosa real concretamente es, sino que es *en cada cosa real* aquello que determina mi ser relativamente absoluto en cuanto absoluto. El poder de lo real, a pesar de no ser un poder que esté fuera o por encima de las cosas reales concretas, es sin embargo un poder de «la» realidad en cuanto realidad; es algo «más» que el poder de las realidades concretas, pues en cada cosa concreta, por modesta que sea, yo me estoy determinando ante «la» realidad como tal: es justo la *raíz* de mi ser absoluto. «La» realidad tiene un poder físico. Lo cual quiere decir que cada cosa real vehicula un carácter y un poder que no está agotado en la realidad de las cosas concretas que, como reales, tienen poder sobre mí. El «más» es un *momento constitutivo* del poder de lo real: el poder de lo real es el poder de lo real en todo su «más».

Como momento de las cosas y como determinante del Yo, el poder de lo real es «más» que la realidad y que el poder de cada cosa real concreta. Cada cosa real lleva *físicamente* en su realidad el carácter y el poder de «la» realidad *simpliciter:* he aquí el tercer paso de nuestra explanación.

IV

¿En qué consiste entonces ese carácter de realidad según el cual tiene un poder de determinar mi relativo ser absoluto? Preguntarnos esto es preguntarnos en qué se funda y consiste esa extraña unidad entre lo que la cosa realmente es en su concreción y el momento según el cual ser real es «más» que ser esto o lo otro. Porque en esta unidad es en lo que en última instancia consiste la realidad en la cosa y de la cosa, y el poder de esta realidad.

1.° Ante todo, hay que reconocer que tomado cada aspecto por sí mismo, resulta ser algo innegable. La dificultad comienza cuando se piensa en algo también innegable, a saber, en que se trata de aspectos de una misma realidad, de la realidad de cada cosa. Porque lo primero que entonces salta a los ojos es que lo que llevamos dicho en el paso anterior no es nada claro. ¿De dónde viene la dificultad? Podría pensarse a primera vista que la dificultad provendría de la falta de precisión y rigor en las ideas. Pero aún dándola por descontada, la verdad es que la dificultad tiene una raiz más honda. No es una dificultad que reside formalmente en nuestras ideas sino en la índole misma de la cosa real. Es ella, la cosa misma, la que es en cierto modo ambivalente: por un lado es «inmersión» en sí misma, y por otro es «expansión» en más

que sí misma; es a una y formalmente «su» irreductible realidad y presencia de «la» realidad. Y esta ambivalencia es real; realmente toda cosa real, en cuanto real, es así. Y lo primero que hay que hacer es reconocerlo. Entonces la dificultad no está en la torpeza de las ideas sino en la estructura misma de la cosa. La cosa real en cuanto real es esta extraña imbricación ambivalente de ser «esta» realidad y de ser presencia de «la» realidad. Esta imbricación estructural es lo que formalmente llamamos «enigma» de la realidad. Decir que toda cosa real es enigma consiste formalmente en decir que la realidad tiene aquella ambivalencia estructural. Y recíprocamente, decir que la realidad tiene esta estructura ambivalente consiste en afirmar que la realidad es estructuralmente enigmática.

2.° El carácter enigmático de la realidad no es algo ajeno al poder de lo real. Todo lo contrario. Precisamente porque la realidad es enigmática es por lo que estamos religados al poder de lo real en forma problemática. El poder de lo real es un poder enigmático, y en su virtud la religación me religa a él en forma problemática. Lo problemático de la religación es la vivencia de lo enigmático de la realidad. He aquí lo que significa la afirmación que tantas veces hemos repetido: estamos religados físicamente al poder de lo real de un modo problemático. Ahora comprendemos por qué. Primero, porque la realidad es ella misma enigma, ambivalencia. Segundo, porque en su virtud, la determinación de mi relativo ser absoluto es también *eo ipso* enigmática: es lo que constituye formalmente el enigma de la vida. La vida es constitutivamente enigmática porque vivir es hacer mi relativo ser absoluto y éste es enigmático por serlo el poder de lo real en que se funda. De aquí importantes consecuencias.

A) La determinación de mi relativo ser absoluto es la vivencia física del enigma de la realidad. Esta vivencia es la inquietud. Inquietud, decía, no es agitación en el torbellino de la vida, ni es forzosamente movilidad cambiante. La inquietud, por el contrario, es algo mucho más próximo a un modo de quiescencia, esa extraña mixtura de reposo y de moción, una especie de reposo dinámico. Esta inquietud es siempre y sólo inquietud por lo absoluto del ser. No es la inquietud que nos lleva de una cosa a otra, como por ejemplo la inquietud de que nos habla san Agustín, sino que es una inquietud intrínseca y formal a cada acto, porque en el menor de sus actos, el hombre al hacer su ser absoluto no puede menos de sentir, expresa o sordamente, esta doble interrogación: ¿qué va a *ser de mí*, de mi ser absoluto?, y ¿qué voy a *hacer de mi* puesto que aquel ser lo hago yo? La unidad de estas dos interrogantes es la inquietud radical: la inquietud por el ser relativamente absoluto.

B) Como el poder de lo real es enigmático, la inteligencia no se halla tan sólo «ante» la realidad que le es dada como ante algo que está presente, sino que está lanzada por la realidad misma «hacia» su radical enigma. La inteligencia no está tan sólo intencionalmente *«dirigida»* hacia, sino físicamente *«lanzada»* hacia. El «hacia» no es un ir «hacia» sino que es un momento de la realidad misma aprehendida: no es «hacia la realidad» sino la «realidad en hacia». La impresión de realidad no es monopolio exclusivo de ningún sentir —del visual, por ejemplo— sino que abarca todos los sentires, incluso el de la orientación y el del equilibrio. Por esto es por lo que la realidad no es solamente algo que está presente (como en el caso de la vista) sino que tiene otros modos de estar. Uno de ellos es el «hacia». Y estos diversos modos no están simplemente yuxtapuestos sino intrínsecamente articulados (no puedo entrar aquí en este problema) en una unitaria aprehensión de realidad. Todos los modos, en cuanto perforados por el «hacia», nos llevan desde sí mismos «hacia» algo allende lo inmediatamente aprehendido en los otros modos: el sonido hacia la cosa sonora, etc. Lo esencial es que no se trata de reflexiones nuestras, sino que es la realidad misma la que nos está llevando hacia este allende. Es un estar llevados por la realidad en la realidad. Pues bien, en nuestro caso, el enigma de la realidad es la intelección de la realidad en un «hacia» muy preciso, a saber, hacia el fundamento radical de cada cosa real. El poder de lo real no sólo nos determina físicamente de un modo problemático, sino que esta determinación *es* el problema mismo del fundamento de la estructura de la realidad en cuanto tal. La religación es religación a la realidad en su enigma.

3.º Lanzados por la realidad misma hacia su enigma, la inteligencia puede descubrir cuál es el nudo de la dificultad. El poder de lo real, en efecto, como todo poder, se funda en las propiedades (digámoslo así) que posee la cosa que tiene tal poder; si no las poseyera, no tendría ese poder. Y aquí está el nudo de la cuestión. El poder de lo real, se funda en la índole de la realidad en cuanto realidad. El poder de lo real, como determinante de mi relativo ser absoluto, es un poder que se funda en la realidad misma. Ahora bien, esta realidad no es la de este par de gafas, porque ser real es «más» que ser este par de gafas. Pero el poder de lo real tampoco es sin más el poder de esta realidad que es la de este par de gafas. Porque *con* el par de gafas, aquello *en* lo que estoy es en «la» realidad *simpliciter;* pues es en ella donde me determi-

no en mi relativo ser absoluto, según vimos ya. De aquí dos consecuencias decisivas:

A) La realidad en que se funda este poder no son las cosas reales concretas. En otros términos: todas las cosas son reales, pero ninguna es «la» realidad. Pero «la» realidad es real porque me determina físicamente haciéndome ser relativamente absoluto. Luego existe otra realidad en que se funda «la» realidad. Y esta realidad no es una cosa concreta más, porque no es *«una»* realidad sino el fundamento de *«la»* realidad. Y como fundamento de un poder determinante de mi ser relativamente absoluto, será una realidad absolutamente absoluta. Es justo la realidad de Dios. Sólo porque esta realidad existe puede haber un poder de lo real que me determina en mi relativo ser absoluto.

B) Pero este poder de lo real lo encuentro en la realidad concreta de cada cosa. Lo cual significa que la realidad absolutamente absoluta, esto es, Dios, está presente *formalmente* en las cosas constituyéndolas como reales. La presencia de Dios en las cosas reales es primariamente de carácter formal. Dios no está primariamente presente en las cosas reales como la causa lo está en su efecto, sino que lo está formalmente constituyéndolas como reales. La posible causación efectora de Dios respecto de las cosas es una interpretación ulterior exigida por algo anterior: por la presencia formal de Dios en las cosas. Y esta presencia consiste en que la realidad de cada cosa está constituida *«en»* Dios. Dios no es una realidad que está ahí *además* de las cosas reales y oculta tras ellas, sino que está en las cosas reales mismas de un modo formal. Por tanto, la realidad absolutamente absoluta es ciertamente distinta de cada cosa real, pero está constituyentemente presente en ésta de un modo formal. Por esto es por lo que toda cosa real es intrínsecamente ambivalente. Cada cosa, por un lado, es concretamente su irreductible realidad; pero, por otro lado, está formalmente constituida en la realidad absolutamente absoluta, en Dios. Sin Dios «en» la cosa, ésta no sería real, no sería su propia realidad. Y esta unidad es justo la resolución del enigma de la realidad. La ambivalencia de la realidad consiste simplemente en este doble momento de no ser Dios y de estar sin embargo formalmente constituida en Dios. Por esto es por lo que la cosa es «su» realidad y presencia de «la» realidad; por esto es por lo que hay en ella el poder de lo real. Sobre este carácter de la realidad volveré muy pronto.

Así pues, Dios existe, y está constituyendo formal y preciosamente la realidad de cada cosa. Es por esto el fundamento de la realidad de toda cosa y del poder de lo real en ella. He aquí el cuarto paso de nuestra explanación.

Recogiendo los pasos anteriores, diremos entonces en forma sencilla: la vida personal del hombre consiste en poseerse haciendo religadamente su Yo, su ser, que es un ser absoluto cobrado, por tanto, relativamente absoluto (primer paso). Este ser absoluto es cobrado por la determinación física del poder de lo real como algo último, posibilitante y impelente (segundo paso). Como momento de las cosas y determinante del Yo, el poder de lo real es «más» que la realidad y, por tanto, que el poder de cada cosa real concreta (tercer paso). Pero el poder de lo real se funda esencialmente en la índole misma de la realidad. Luego este poder está fundado en una realidad absolutamente absoluta, distinta de las cosas reales, pero en las cuales, por serlo, está formalmente constituyéndolas como reales. Esta realidad es, pues, Dios (cuarto paso).

Por esta presencia constituyente de Dios en las cosas y de éstas en Dios, es por lo que es posible el poder de lo real de las cosas, ese poder por el cual Yo vivo, es decir, estoy haciendo mi absoluto Yo con ellas. Yo hago mi vida con las cosas, y sin ellas no me sería posible vivir. Pero lo que yo hago con ellas, lo hago gracias a que están constituidas como reales en Dios. Sin Dios como momento *formalmente* constitutivo de la realidad de las cosas, éstas carecerían de la condición primera y radical de ser determinantes de mi propio ser, sencillamente porque no serían «realidad». Y recíprocamente, sólo siéndolo tienen aquel poder, y sólo son reales siéndolo en Dios. Es decir, mi ser se funda en Dios en cuanto constitutivamente presente *de un modo formal* en lo que las cosas tienen de reales. Las cosas reales, por su poder de lo real, al darme su propia realidad me están dando a Dios *en ella misma*. Justificar la existencia de Dios es simplemente explicar la verdad de esta frase. Esta justificación es ciertamente una fundamentación, pero no es un razonamiento especulativo sino la inteligencia de la marcha efectiva de nuestra religación. Por ello esta «prueba» no es una demostración matemática. Tiene siempre la resonancia de la marcha de la vida personal. Y por tanto sólo resulta completa en el desarrollo entero del libro. El libro entero es lo que da a esta prueba el carácter probatorio de una experienciación física.

V

Ahora no resta sino explicitar este punto de llegada para ver que hemos llegado a Dios en tanto que Dios. No

se trata de una inferencia sino de un examen del término a que hemos llegado en la intelección de la vía de la religación.

Por la vía de la religación hemos llegado a la determinación de mi ser relativamente absoluto, de mi Yo, gracias al poder de lo real. Este poder se funda en la índole misma de la realidad. De ahí que esta vía no es ni antropológica ni cósmica, sino que es a una y por elevación la vía de la realidad. Por esta vía descubrimos una realidad absolutamente absoluta que es el fundamento, según acabamos de ver, tanto del poder de lo real como de la realidad misma de las cosas en que aquel poder se funda. Este fundamento es un fundamento formalmente constituyente de la realidad, y por tanto de mi Yo. Estando, pues, formalmente presente en las cosas reales, la realidad absolutamente absoluta, esto es, Dios, tiene dos aspectos. Primero aquel aspecto según el cual por su propia índole es *fundante* del poder de lo real, y segundo, aquel aspecto según el cual concierne al poder de lo real como *fundado* en Dios.

1. La realidad absolutamente absoluta es el fundamento del poder de lo real. Ahora bien, el poder de lo real es la realidad dominante en cuanto última, posibilitante y impelente. Por tanto, la realidad absolutamente absoluta tiene a una y por elevación estos tres momentos. Es decir, es Dios en tanto que Dios. En este punto de llegada es donde se percibe bien la diferencia con el punto de llegada de las vías cósmicas y antropológicas. Sólo Dios en tanto que Dios es aquella realidad que es absolutamente última, fuente de todas las posibilidades que tiene el hombre para vivir, y en quien se apoya para tener que ser. Ninguno de estos momentos aisladamente considerados constituyen lo que todos entendemos por Dios y lo que

este vocablo significa en la historia entera de las religiones. Por esto es por lo que el Theós de Aristóteles no es propiamente hablando Dios. Se pensará entonces en la célebre distinción de Pascal entre el Dios de los filósofos y el Dios de las religiones. Alguna razón tiene pero sólo alguna. Primero, porque hubiera hecho falta que nos dijera en qué consiste el Dios de las religiones; y no nos lo dice. Segundo, porque el Dios de las religiones es el Dios a que filosóficamente se llega siempre que la filosofía no se acantone en nociones griegas. La vía de la religación ha llegado filosóficamente a una realidad absolutamente absoluta que es realidad última posibilitante y impelente, esto es, al Dios de las religiones en tanto que Dios. Pero esto requiere alguna reflexión más detenida.

Al decir que Dios es fundamento del poder de lo real, «fundamento» designa ciertamente una causalidad, pero no una de las cuatro causas a que suele referirse la metafísica clásica. A fuerza de distinguir la índole de las cuatro causas, se propende a pensar que ellas agotan todos los posibles tipos de causalidad. Pero lo que es más grave, se acaba por perder de vista la causalidad en cuanto tal. Pues bien, a mi modo de ver, causalidad es la funcionalidad de lo real en cuanto real. Tomado en toda su amplitud, este concepto de funcionalidad está liberado de la idea de «influencia», y sobre todo deja abierto el tipo de causalidad que en cada caso intervenga. «La» realidad de lo real, como momento físico suyo, se funda en la realidad absolutamente absoluta; existe, por tanto una funcionalidad de «la» realidad respecto de Dios. Pero esto no prejuzga ni remotamente la índole de esta funcionalidad. Veámoslo.

A) Decir que Dios es el fundamento de la realidad de

las cosas no incluye formalmente el que Dios «haga» las cosas, el que sea causa eficiente de ellas, menos aún, que, sea su creador. No todos los dioses de las religiones tienen este carácter. Pero no por eso dejan de ser realidades últimas. El Dios cristiano, sí es creador. Pero en este punto comparto el pensamiento de Duns Escoto, de que la creación es una verdad de fe pero no de razón. La ultimidad fundante de Dios significa simplemente lo siguiente. En las cosas reales «la» realidad es un momento físico de ellas. Y ese momento no existiría sino fundado en la presencia de Dios en ellas como constituyente formal de su realidad. Sin Dios, las cosas no serían reales. Dios es así fundamento de la ultimidad de lo real y de su poder. Cuál sea la índole de esta fundamentación es cuestión que por ahora queda abierta.

B) Dios es fundamento de que la realidad sea posibilitante para el hombre. Todas las posibilidades humanas se inscriben en la realidad. Pues bien, como fundamento del carácter de realidad, Dios no es una posibilidad más, sino la posibilidad de las posibilidades. Es la posibilidad absoluta. Es otro tipo de fundamentación. De ahí que el hombre, por el poder de lo real, se halla vertido a Dios como posibilitante absoluto: es Dios donante de posibilidades. Claro está, al igual que tratándose de la ultimidad, este carácter posibilitante de Dios queda abierto a ulteriores determinaciones. Primaria y formalmente no significa ni omnipotencia, ni providencia, ni misericordia. Estas son verdades de fe, pero no de razón. Más aún, son verdades fundadas en lo que formalmente compete a Dios de un modo primario. En este aspecto lo único que primariamente compete a Dios en tanto que Dios es ser posibilidad absoluta. Sólo por serlo puede ser lo que la fe pre-

dica de El: misericordia, etc. Es la posibilidad de hacer el Yo desde Dios, mejor dicho, la posibilidad de ser desde Dios.

C) Finalmente, Dios es fundamento de la realidad como poder impelente en la construcción de mi Yo: es el fundamento de la forzosidad de ser mi Yo. Queda abierta la cuestión de la índole de esta forzosidad. No es desde luego mera «fuerza» física: Dios no es el primer motor de mi vida. Tampoco es una obligación: toda obligación presupone aquella forzosidad de ser Yo. El carácter de la forzosidad viene dado por la índole de aquello a que estamos forzados: a ser mi Yo. Mi Yo es ser relativamente absoluto y Dios es realidad absolutamente absoluta. El hombre es así, como se ha solido decir, un «pequeño Dios». Pero hay que decir en qué consiste su «pequeñez»; y no suele decirse. A mi modo de ver, consiste en que su ser absoluto está cobrado, y es por tanto relativo. «Pequeño» significa, pues, «relativo»: el hombre es un relativo Dios. Por tanto, que la realidad sea un poder impelente, significa, por un lado, que lo absoluto es «en realidad» absolutamente inexorable por estar intrínsecamente apoyado y fundado en la realidad absolutamente absoluta en que Dios consiste. Dios es en este sentido el firme apoyo de mi ser, de mi Yo. Roca firme llamaban los semitas a Dios. Esta sutil y inexorable unidad que se da en lo absoluto de mi ser, entre lo relativo y lo absoluto, es, en cierto modo, una unidad dinámica, puesto que es lo que impele al hombre a hacerse su ser absoluto.

Como realidad absolutamente absoluta, Dios es el fundamento de la realidad como ultimidad radical, como posibilidad de posibilidades, como forzosidad de mi realización como ser absoluto. Son tres modos distintos de

fundamentación, y por tanto, de funcionalidad de lo real respecto de Dios. No pueden reducirse a ninguna de las cuatro causas clásicas, y menos aún, yuxtaponerse entre sí. Por el contrario: por ser realidad absolutamente absoluta, Dios es a una y formalmente realidad última, posibilitante y impelente. Por esto es por lo que es Dios en tanto que Dios.

He aquí la índole fundante de la realidad divina. ¿Cuál es la índole del poder de lo real en cuanto fundado en Dios?

2. El poder de lo real, según hemos visto, está fundado en Dios como presente formal y constituyentemente en las cosas reales. Lo cual significa que de alguna manera el poder de lo real envuelve intrínseca y formalmente como momento suyo el poder de la realidad absolutamente absoluta, esto es el poder Dios, mejor dicho, a Dios como poder. ¿De qué manera lo envuelve? Ciertamente, el poder de lo real no es formalmente el poder de Dios, como tampoco la cosa real es formalmente Dios. Pero el poder de lo real «vehicula» el poder de Dios, vehicula a Dios como poder: las cosas reales son, por tanto «sede» de Dios como poder. En cuanto fundado en Dios, el poder de lo real es «vehículo» y «sede». ¿En qué consiste este doble caracter?

Dios (lo repito hasta la saciedad) está presente en las cosas constituyéndolas formalmente en su realidad, y sólo por esto hay en las cosas un poder de lo real como determinante de mi absoluto Yo. Por tanto, el modo de presencia de Dios en el poder de lo real, consiste en que este poder es «manifestación» de la realidad absolutamente absoluta. Pues bien, ser «vehículo» consiste formalmente en ser «manifestación». El poder de lo real manifiesta a

Dios como poder en las cosas, precisamente al determinar mi ser absoluto. Por otra parte, como el poder de lo real se funda, como digo, en la realidad de Dios presente formal y constituyentemente en las cosas reales, resulta que lo que aquella manifestación manifiesta es justo esta presencia constituyente. Y esta presencia en cuanto manifestada en el poder de lo real, es lo que hace que las cosas sean «sede» de Dios como poder. En su virtud las cosas reales y el poder de lo real no son Dios, pero son más que meros «efectos» de Dios. Son formalmente lo que llamaré *deidad*. Ser sede consiste en ser deidad. Deidad no es, pues, un vaporoso carácter pseudo-divino sino que es la realidad misma de las cosas en cuanto como poder manifiesta su formal constitución en Dios. Los griegos decían que la Naturaleza, la *Physis*, es divina, es *theîon*, porque según ellos es inmortal y inagotable, es decir, siempre joven. Esto no es hoy admisible desde ningún punto de vista. Pero sin embargo, los griegos rozaron con ello algo esencial que no ha ocupado ningún lugar propio en la filosofía: el carácter de las cosas que ni son dioses ni son divinas, pero que sin embargo tienen algo de este carácter: son formalmente deidad. Las cosas reales en cuanto reales son la deidad que manifiesta a Dios, que está en ellas formalmente constituyéndolas. Y por este carácter de deidad es por lo que son manifestación, vehículo de Dios.

La religación es la dimensión radical de mi realidad sustantiva en cuanto personal, esto es, en cuanto construye su Yo, su ser. De ahí que al tener experiencia de esta construcción se está experienciando el poder de lo real y, por tanto el poder de la deidad (aquí experiencia es probación física de realidad). Por consiguiente es una experiencia que perfila no solamente la idea de Dios, sino

su realidad absolutamente absoluta en cuanto manifestada en forma de deidad. Y esta experiencia es la experiencia radical de la persona humana en cuanto construye la figura de su Yo.

Esta experiencia, ya lo indicaba páginas atrás, no es sólo individual sino también histórica. La historia es, en este punto, una magna experiencia histórica de la deidad, esto es, de las cosas reales como sede y vehículo de Dios como poder. No es que esta experiencia sea la forma radicalmente primaria de experiencia; sin experiencia personal no sería posible la experiencia histórica. Pero la experiencia histórica es la que da su último perfil concreto a la experiencia de la deidad. Naturalmente, esta experiencia ha ido adoptando formas concretas a lo largo de la historia de las religiones. Este tema queda reservado a otros estudios. A ello se aludió en el Apéndice 1 dedicado al poder de lo real. La historia va perfilando así, lenta pero firmemente, la figura de la deidad. Y añadamos que esta figura no está agotada en la vida y en la historia que ha transcurrido hasta hoy.

En definitiva: Dios en tanto que Dios es la realidad absolutamente absoluta como ultimidad, posibilitación y impelencia, que está formalmente presente en las cosas reales constituyendo su realidad, la cual es *eo ipso* deidad y manifestación de Dios, no de un modo general y abstracto, sino en toda la concreción que se nos descubre en la historia. Tal es la realidad de Dios, justificada por la vía de la religación.

A guisa de conclusión de este punto, subrayemos ahora algunos aspectos de lo que pudiéramos llamar la función de Dios en la vida como construcción de mi Yo, de mi ser relativamente absoluto.

VI

Entiendo por función de Dios en la construcción de mi Yo, el modo como se ejercita *por parte de Dios* la fundamentalidad de esta construcción. En rigor, está ya dicho en todo lo anterior, pero una vez más, no será del todo inútil desgajar explícitamente este aspecto de la cuestión.

1. Volvamos a la conclusión a que hemos llegado. La religación nos religa al poder de lo real, o mejor, el poder de lo real nos tiene religados. Un poder que, en algún aspecto suyo, está fundado en Dios, formalmente presente en las cosas reales, las cuales son, por tanto, deidad. En su virtud, aquello que en la religación nos religa es Dios a través de la deidad del poder de lo real. Ahora bien, entre estas cosas reales, está mi propia realidad sustantiva. En ella, por tanto, está también constituyentemente presente Dios. Y es esta presencia lo que religadamente determina la construcción de mi ser relativamente absoluto, de mi Yo. Por consiguiente, la presencia de Dios en mi realidad sustantiva no es una presencia meramente real en sí misma. Si sólo fuera esto, Dios no sería sino un mero *objeto* entre otros más, tal vez el más excelso de todos los objetos, pero nada más, y por tanto lo más que podría hacer es dirigirme a él. No es el caso. Dios no es un objeto sino que es precisa y formalmente término de religación. Yo no estoy *dirigido* sino *religado* a El. Por tanto, Dios no es *objeto;* antes de serlo y para poder serlo, es *fundamento*. Es fundante de mi destinación a ser absoluto. Aquí considero la fundamentalidad tan sólo respecto de la vida humana; en párrafos ulteriores me referiré a la fundamentalidad de todo lo real en cuanto tal. Ser fundamento es

más que ser objeto. El objeto en cuanto objeto es mero *objectum,* algo que está «frente» a mí según él es en y por sí mismo, y en ello se agota su modo de presencia. En cambio, un fundamento es una realidad que ciertamente se me muestra, pero no «frente» a mí sino «en» mi inteligencia, no sólo en cuanto en y por sí mismo es lo que es, sino en cuanto está fundamentando mi vida entera. Fijaremos terminológicamente esta diferencia con las expresiones *realidad-objeto* y *realidad-fundamento*. El ser fundamento no es una relación extrínsecamente añadida a la realidad-objeto. Es decir no se trata de que algo esté presente como objeto en y por sí, y que «luego» además sea algo con que yo actúo en mi vida. No. En la realidad-fundamento su modo mismo de presencia en mí es presencia fundamentante; de suerte que la fundamentalidad es un momento intrínseco al modo según el cual la realidad en cuestión me es presente. No hay, pues, dos momentos, uno de realidad-objeto y otro de fundamentalidad, sino un solo modo de presencia; realidad-fundamento. Esto no obsta para que esta presencia lo sea de una realidad en y por sí: en la realidad-fundamento tenemos presente «a una» *realidad*-fundamento y realidad-*fundamento*. Pues bien, este es el caso de la realidad de Dios. Dios me está presente como realidad-fundamento. Por tanto mi «relación» con El no es una «consideración» teorética sino una «intimación» vital. Sólo el fundamento es término de religación. La distinción entre realidad-objeto y realidad-fundamento es absolutamente esencial. Dios es, pues, fundamento y sólo por serlo puede en algún momento convertirse en objeto para mí. Por ser fundamento, su presencia en mí es en cierto modo dinámica; es el dinamismo religante. No es una mera presencia real

sino un despliegue de la propia fundamentalidad religante en la constitución misma del Yo, es decir de mi vida. Y este despliegue es justo lo que entiendo por función de Dios en la vida.

2. Dios está presente formal y constituyentemente en mi realidad. Y como esta realidad es la que hace mi ser absoluto, resulta que la presencia de Dios en la vida, en mi Yo, concierne de un modo radical y total a mi ser entero. En su virtud, Dios no es un recurso que el hombre necesita para cumplir su vida o restañar sus fisuras. Por el contrario, es el constituyente de mi ser y por tanto es el fundamento de la *plenitud* de la vida, en todo su ser. Y no estoy hablando del Dios del cristianismo, sino de Dios en cuanto Dios. El Dios del cristianismo no es sino la revelación definitiva de Dios en cuanto Dios. Y por tanto el cristianismo se dirige a la plenitud de la vida, primaria y formalmente no por la índole «cristiana» (por así decirlo) de su Dios sino porque en El se expresa la índole de Dios en cuanto Dios. Y recíprocamente, esta idea del Dios cristiano sería imposible si Dios en cuanto tal no fuera constituyente formal de la plenitud de la vida. Asimismo, Dios no es primariamente aquello a lo que el hombre se dirige como «otro» mundo y «otra» vida, sino que es justo aquello que constituye esta vida y este mundo. El «otro» mundo es cuestión de fe y no de pura razón. Por esto, si de vuelta a Dios se quiere hablar (trataremos del ateísmo en el capítulo siguiente) no es necesario ser profeta para decir que el hombre volverá a Dios no para huir de este mundo y de esta vida, de los demás y de sí mismo, sino que al revés volverá a Dios para poder sostenerse en el ser, para poder seguir en esta vida y en este mundo, para poder seguir siendo lo que inexorablemente jamás podrá dejar

de tener que ser: un Yo relativamente absoluto. La función de Dios en la vida es, pues, ante todo una función que se dirige a la plenitud de la vida, y no a su indigencia. Dios no es primariamente una «ayuda» para actuar sino un «fundamento» para ser. Dios es así fundamento de la vida en una triple forma: como Autor, Dios hace que yo me haga a mí mismo, sea *yo mismo;* como Actor, Dios es el *trazado* de mi vida y de mi historia; como Agente, Dios hace que yo ejecute. Dios es así el fundamento de mi libertad, del trazado de mi vida y de la ejecución de mis acciones.

3. Esta presencia formal constituyente de Dios en la vida del hombre como plenitud parece que esfuma la distinción entre Dios y el hombre, porque, por un lado, yo soy real siéndolo en Dios, y por otro yo no soy Dios sino mi Yo. Lo mismo acontece en toda cosa real, como veremos en el párrafo siguiente; pero aquí me limito al hombre. Pues bien, no se trata de volver a trazar fronteras entre Dios y el hombre, como si aquí estuviera mi Yo, y enfrente y fuera de mí estuviera Dios. «Distinción» entre el hombre y Dios no significa trazado de un «entorno» que circunscribe dos recintos: distinción no es reclusión en dos recintos yuxtapuestos y enfrentados, el terreno de Dios y el terreno del hombre; no es «fronterización». Por el contrario, precisamente porque el hombre no es Dios, es Dios quien está haciendo que no sea Dios, y que este «no-ser-Dios» sea un modo de ser «en» Dios. Y en rigor metafísico, esta estructura no es una delimitación, sino por el contrario, una implicación de carácter especial: una tensión constituyente, una tensión que yo llamaría *tensión teologal.* He dicho ya repetidamente que en el hombre se da siempre la inquietud radical acerca de su propio ser relativamente absoluto. Ahora comprendemos por qué:

porque la vida humana es constitutiva y constituyente tensión teologal. Que mi Yo sea absoluto no significa que en sí mismo nada tenga que ver con el mundo real y con Dios; significa por el contrario que tiene que ver con todo, incluso con Dios mismo pero de un modo absoluto, esto es, *divinamente*. Tengo que ver divinamente con Dios. Por tanto, la función de Dios en la vida no es sólo ser su plenitud, sino ser tensión dinámica en la marcha hacia lo absoluto de mi ser. Por esto, cuando se dice que el hombre tiene algo de divino, se enuncia una verdad, pero era necesario conceptuar con rigor qué es este «algo». No es una vaga semejanza de propiedades, sino la tensión constituyente de mi ser relativamente absoluto en la realidad absolutamente absoluta: la tensión constituyente de mi Yo como algo absoluto en Dios. Es un aspecto de lo teologal en el hombre.

De aquí dos importantes consecuencias:

a) Es una tensión teologal constituyente de mi Yo. Por tanto, como ya lo indicaba, no es Dios quien hace mi Yo; mi Yo lo hago Yo. Pero Dios es quien «hace que yo haga» mi Yo, mi ser. Es el aspecto propiamente dinámico de esta tensión. Dios no es mera *natura me naturans*, sino *realitas me reificans*. Porque hacer mi Yo es constituir mi realidad en la figura de mi ser, esto es, hacer que mi realidad sea, *realitas in essendo*. Este hacer que yo sea mi Yo, que yo sea mi ser relativamente absoluto, es esencial a la función de Dios. Dios es formalmente *quoad nos*, la realidad absolutamente absoluta que «hace ser» relativamente absoluto. Dios hace que mi realidad humana se haga su Yo en la vida.

b) Como todo acto, por minúsculo y intranscendente que sea por su contenido, contribuye a hacer mi Yo, mi

relativo ser absoluto, resulta que todo acto es formalmente una *toma de posición* respecto de Dios. Por esto, en tanto que constructor de mi Yo, ningún acto, por modesto que sea su contenido, es intranscendente: todo tiene la transcendencia de estar constituyéndome en Dios. El hombre está *implantado* en la divinidad, metafísicamente inmerso en ella, precisamente porque cualquier acción suya es la configuración de su absoluto ser sustantivo.

Esta es la estructura funcional de Dios en la vida: es *fundamento* (y no objeto), lo es de su *plenitud* (y no de su indigencia), y lo es en forma de *tensión dinámica* (y no de yuxtaposición). Esta estructura funcional es constituyente de la vida y lo es de una manera no recóndita sino más bien palmaria. Nada de lo dicho, supuesta la realidad de Dios, excede de un análisis y de una interpretación intelectiva, si no inmediata, sí cuando menos palmaria. Lo que sucede es que el hombre puede ignorarla, y puede sobre todo dar nombres distintos a lo que nosotros hemos llamado Dios y función de Dios. Pero lo que dichos nombres designan es la misma realidad que nosotros hemos tratado de justificar. De ahí que aunque el hombre la ignore, jamás podrá volver las espaldas a esta estructura de la construcción de su Yo.

Pero sin embargo, puede el hombre distanciarse de ella y hasta sumergirla en oscuridad. Porque lo que el hombre no soporta fácilmente no es precisamente Dios, sino el carácter absoluto en que su Yo consiste. En su tensión hacia su ser absoluto se ve invadido por una interna y radical distensión, por una como *fatiga de lo absoluto*, una especie de fatiga teologal. Le gustaría descansar, desentenderse, aunque fuera episódicamente, de la necesidad de estar siempre tomando posición en lo absoluto. Entonces

es fácil reducir a Dios a la categoría de un mero objeto de que uno se ocupa. *Eo ipso* tiene trazada la vía para creer que está viviendo sin Dios. Pero es mero alejamiento de El. La fatiga de lo absoluto, la objetualización de Dios y el alejamiento vital de Dios, son tres fenómenos esencialmente conexos, cada uno de los cuales está fundado en el anterior. No es la única fuente del ateísmo ni remotamente, pero es un hecho sumamente general. Sólo la reviviscencia de la religación puede inyectar nuevo vigor a la astenia de lo absoluto, sólo este vigor puede hacer ver la tensión constituyente de la vida, y sólo esta tensión puede volver a descubrir a Dios presente en el seno del espíritu humano y en toda realidad. Es el punto culminante de la vía de la religación.

Hemos visto así, en primer lugar, el punto de partida y la base de la discusión del problema de la realidad de Dios. Después hemos intentado una justificación intelectual de esta realidad. Para terminar, digamos rápidamente algo acerca de los caracteres de la realidad de Dios. Ello contribuirá a dar un último toque de claridad y de rigor a este problema.

§ 3

ALGUNOS CARACTERES DE LA REALIDAD DE DIOS

I. Primeramente, caracteres que conciernen a Dios considerado en sí mismo.

1.° Ante todo, Dios es, como venimos repitiendo, realidad absolutamente absoluta. Si de esencia metafísica de Dios quiere hablarse como se hacía en la teología clásica, es decir, de aquel concepto que según nuestro modo de entender fuera el primero y radical con que concebimos a Dios, yo pienso que la esencia metafísica de Dios es ser realidad absolutamente absoluta. Ya lo vimos: realidad absolutamente absoluta es la realidad que es «en y por sí misma» plenaria y absoluta realidad en cuanto realidad. A primera vista esto parecería que es otro modo de expresar lo que algunos teólogos clásicos habían pensado al decir que la esencia metafísica de Dios consistía en la identidad de su esencia con su existencia, esto es, Dios sería aquel ente a cuya esencia pertenecería el existir. Pero a mi modo de ver, esto no es exacto ni por lo que concierne a los dos términos (esencia y existencia) ni por lo que se refiere a su presunta identidad. No parece sino que bastara concebir que la existencia pertenece a la esencia divina, esto es, que su esencia es existencial. Es que habría que añadir que en Dios su existencia es pura esencialidad (existencia esencial). Dios es distinto de las cosas existentes no sólo por aquello en que Dios consiste, es decir, porque a aquello en que consiste pertenece el existir, sino que Dios es distinto de las cosas existentes por

razón de su mismo existir; lo que llamamos existir es en Dios algo *toto caelo* distinto de lo que llamamos existir tratándose de las cosas reales. De ahí que Dios no es una identidad formal de esencia y de existencia en este sentido clásico, sino que es una realidad que está por elevación allende no sólo la diferencia de esencia y de existencia sino también allende su presunta identidad. Es que ser realidad consiste siempre en ser «de suyo». Y la realidad absolutamente absoluta es el absoluto «de suyo», algo que por elevación está allende la diferencia y la identidad citadas. En Dios son idénticas la esencia y la existencia porque es el plenario «de suyo» en y por sí mismo, y no al revés, como si fuera realidad absolutamente absoluta porque en El fueran formalmente idénticas la esencia y la existencia. No ha de confundirse, pues, el «en y por sí mismo» con esta identidad. La esencia metafísica de Dios es ser realidad absolutamente absoluta.

2.° Esta realidad es una y única. Hemos llegado, en efecto, a su realidad por ser fundamento de la realidad de las cosas reales en cuanto reales. Ahora bien, la realidad de las cosas es intrínseca y formalmente respectiva. En su virtud, todas las cosas constituyen un mundo. Mundo es, para mí, la respectividad de lo real en cuanto real. El mundo es, por tanto, uno y único. Por serlo, su fundamento, Dios, es también esencialmente uno y único. Aristóteles pensó que el Theós como sustancia suprema es motor inmóvil del cosmos. Pero si hubiera distintos *kosmoi*, habría que decir que también habría distintos motores inmóviles, es decir, distintos dioses. Y así lo admitió por la astronomía de Eudoxo que cuenta 47 ó 55 esferas celestes independientes. Pero en mi concepto, hay que distinguir cuidadosamente entre cosmos y mundo. Cosmos es la unidad de las cosas reales por razón de su índole propia, de lo que yo he solido llamar su talidad. Desde este punto de vista no habría inconveniente en admitir la posibilidad de *kosmoi* diversos que fueran completamente independientes entre sí, esto es, sin interacción de ningún orden. No constituirían *universo* sino *pluriverso*. Pero éste no es el punto de vista en que hay que colocarse en la cuestión que nos ocupa. Todos esos *kosmoi*, aunque «cósmicamente» independientes son sin embargo «realmente», es decir, en cuanto realidades, respectivos. De ahí que si bien podría haber *kosmoi* distintos, es metafísicamente imposible que haya mundos distintos. El mundo no es ni puede ser más que uno y único. Ahora bien, Dios como fundamento del mundo no puede ser tampoco más que uno y único. No haber distinguido entre cósmos y mundo ha constituido un grave fallo de Aristóteles en este problema. Todo politeísmo es metafísicamente imposible: es el carácter de *unicidad* de Dios. Aquí, unicidad no significa un carácter numérico, sino algo *transnumérico*. Es la unicidad como carácter interno y formal de la realidad divina. La realidad absolutamente absoluta no es que sea única porque no hay otras sino que, por el contrario, no puede haber otras porque la realidad absolutamente absoluta es en y por sí misma absolutamente una.

3.° La realidad absolutamente absoluta es una realidad de absoluta concreción. Dios no es un vaporoso absoluto, porque no es «lo» absoluto sino «la realidad» absolutamente absoluta. Y esta realidad es concreta. No se trata de tomar lo concreto como contrapuesto a lo abstracto, sino como *absoluta concreción* primaria. No es realidad concretizada sino absolutamente concreta. Su carácter absolutamente absoluto lleva consigo la absoluta concre-

ción; concreción que no es constituyente de su realidad, sino por el contrario, es un absoluto que en cuanto absoluto hace «brotar» (es un lenguaje antropomórfico inevitable) en sí mismo la concreción de lo absoluto. Esta absoluta concreción envuelve distintos aspectos.

a) La realidad absolutamente absoluta es *eo ipso* una realidad absolutamente «suya». Consiste, pues, en «suidad» absoluta. Por tanto es esencialmente personal, porque personeidad consiste formalmente en suidad. Si Dios no fuera absolutamente suyo no sería absolutamente absoluto. En su absoluta concreción, Dios es esencialmente personal.

b) Por ser realidad absolutamente absoluta es «dinamicidad» absoluta. Toda realidad *qua* realidad es, en efecto, dinámica no sólo en sí misma (cosa obvia) sino, según pienso, *por sí misma*. Dinamicidad no es ni acción ni operación; es, a mi modo de ver, lo que he llamado *«dar de sí»*. Toda realidad es real siendo la plenitud de aquello que es; y esta plenitud es el momento del «dar de sí», es un *momento formal* en cuanto tal. La dinamicidad no es consecutiva a la realidad como pueda serlo la acción o la operación, sino que es un momento constitutivo de ella, de su constitución formal en tanto que realidad. Pues bien, Dios realidad absolutamente absoluta es dinamicidad absoluta, es un «dar de sí» absoluto. Y como por ser realidad absolutamente absoluta es absolutamente «suyo», resulta que ese dar de sí no puede ser transitivo, ni en el sentido de hacerse otro, ni en el sentido de hacerse a sí mismo. Es un darse a sí mismo lo que ya es como suyo. Es, pues, pura y simplemente auto-posesión en suidad. Ahora bien, auto-poseerse es aquello en que formalmente consiste la vida. Por esto la autoposesión en suidad absoluta es *Vida Absoluta*. En ella no se hace Dios como realidad, es decir,

la vida divina no es un devenir, sino que lo único que en esa vida «acontece» (permítaseme la expresión) es la plenaria actualidad de la realidad absolutamente absoluta para sí misma: auto-posesión absoluta no es sino «auto-actualidad». Por tanto, Dios es vida absoluta porque es absolutamente suyo, es decir, porque es persona. Contrariamente a lo que suele decirse, considero que Dios no es persona porque es viviente, sino que es viviente porque es persona. Su vida, su autoposesión, está fundada en su suidad. Porque que Dios tenga autoposesión absoluta significa que su posesión es consecuencia de que el autós es dinamicidad absoluta, y lo es porque es realidad absolutamente absoluta, esto es, absolutamente suya, es decir porque es persona. La concreción absoluta de la suidad divina es por lo pronto ser vida.

c) ¿En qué consiste esta autoposesión? Autoposesión es, como acabamos de decir, actualidad absoluta para sí mismo. Ahora bien, esta actualidad es, ante todo, actualidad en el sentido de presencia de la realidad a sí mismo. Esta actualidad es lo que formalmente constituye eso que llamamos inteligencia. En su virtud, la vida divina es ante todo vida en inteligencia. Y como la actualidad de lo real en la inteligencia es lo que he llamado verdad real, resulta que la vida divina consiste en ser su propia verdad real. Pero esto no basta. Porque la autoposesión es esencialmente posesión, esa especie de reposo activo en sí mismo, en la propia realidad, esto es, fruición. *Fruición es el reposo en la plenitud de la propia realidad.* Ahora bien, esta actualidad en el sentido de fruición es lo que formalmente constituye eso que llamamos voluntad. En ella se consuma, por así decirlo, la plenaria suidad de la realidad absolutamente absoluta. En su virtud, la vida divina por ser

absoluta es auto-fruición en auto-presencia, es la fruición en su propia verdad real. Vida inteligente y volente, es en Dios la absoluta actualidad de su realidad como suidad. Dios no solamente tiene inteligencia y voluntad, sino que es necesariamente inteligente y volente porque es suidad absoluta, porque es persona. Visto desde los hombres, inteligencia y voluntad son en Dios los dos aspectos según los cuales la realidad absolutamente absoluta se posee a sí misma, los dos aspectos según los cuales Dios es suyo. La concreción de la realidad absolutamente absoluta, de la realidad absolutamente suya, es vida absoluta; y la concreción de la vida absoluta es inteligencia y voluntad. En los hombres, la suidad es consecutiva a la índole de aquello que constituye nuestra realidad sustantiva: somos personas *porque* somos inteligentes y volentes. Inteligencia y voluntad son el mero *factum* de nuestra realidad sustantiva; y sólo supuesto este *factum* somos necesariamente personas. Somos personas por «resultancia» o «implantación» en la realidad: la personeidad humana es el modo de implantación en la realidad. El ser del hombre es por esto relativamente absoluto. Pero en Dios su realidad sustantiva es absoluta; por tanto es absolutamente suya; se posee absolutamente, y por tanto es inteligente y volente. En Dios, a mi modo de ver, la personeidad no es consecutiva a la realidad sustantiva ni a su vida, sino que es el principio mismo de ésta. Inteligencia y voluntad son la manera de ser absolutamente suyo, la manera de realizarse lo que ya es como persona. De ahí que, en Dios, inteligencia y voluntad son momentos intrínsecamente necesarios de su realidad sustantiva. La suidad es el fundamento de la vida, y la vida es el fundamento de la inteligencia y de la voluntad.

En definitiva, Dios es realidad absolutamente personal, en dinamicidad de vida absoluta, auto-actual en inteligencia y voluntad. He aquí la absoluta concreción de la realidad absolutamente absoluta. Hemos desarrollado el punto sin hacer referencia al sentimiento, pero lo mismo ha de decirse del sentimiento como afecto de su propia realidad.

Aún a trueque de fatigosas repeticiones permítaseme insistir expresamente en dos puntos.

En primer lugar, la filosofía y la teología clásicas han fundamentado los caracteres que hemos expuesto en dirección inversa a la que yo he seguido. Han partido de que el hombre y Dios son realidades «análogas» por razón de la inteligencia y de la voluntad. En su virtud, y de un modo eminente, Dios tendría vida y sería persona. Pero a mi modo de ver, el orden de fundamentación ha de ser inverso. Aquello sobre lo cual ha de recaer primaria y formalmente la analogía es sobre el carácter de «absoluto»: el hombre en su ser relativamente absoluto, Dios en su realidad absolutamente absoluta. Esta es la analogía primaria y radical: la analogía de lo absoluto. En su virtud, no se trata de un vago parecido formal de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad con la inteligencia y con la voluntad divinas, sino que este «parecido» se funda en el carácter «analógico» de lo absoluto. De ahí que mientras en el hombre su vida inteligente y volente es la razón de su personeidad, en Dios su absoluta personeidad es la razón de que sea vivo y de que esta vida sea inteligente y volente. Esta es la primera observación.

La segunda se refiere a los caracteres mismos de Dios. Cuando decimos que Dios es personal, vivo, inteligente, volente, etc., hay que evitar el grave error de tomar estos

vocablos en sentido antropomórfico, como si Dios fuera una especie de gigantesco espíritu humano, bien que depurado de todas las humanas limitaciones. Esto es absurdo. Cómo sea la realidad de Dios en sí misma, nos es imposible conocerlo por nosotros mismos. Por tanto los caracteres citados han de tomarse en el estricto sentido según el cual hemos llegado a concebirlos. Cuando decimos que Dios es personal, lo único que decimos es que es una realidad absolutamente suya. Cuando decimos que es viviente, entendemos que Dios es una realidad que se posee plenamente a sí misma. Cuando decimos que es inteligente y volente, queremos decir pura y simplemente que es absoluta actualidad de su propia realidad transparente y suficiente a sí misma, etc. Tampoco el sentimiento debe concebirse antropomórficamente. Que estos caracteres se encuentren también de alguna manera en el hombre, no puede negarse. Pero observemos, primero que no hemos llegado a ellos a través del hombre sino de lo que es la realidad absolutamente absoluta. Y segundo, que si el hombre los posee es precisamente porque su ser es relativamente absoluto, esto es, porque Dios los posee de un modo absolutamente absoluto. Dios no es una especie de inmenso espíritu o ánima sino que es realidad absolutamente absoluta. Y de aquí se siguen los caracteres que conciernen a Dios en cuanto está formal y constituyentemente presente en las cosas.

II. Dios es respecto de las cosas reales, la realidad fundante: *realitas fundamentalis* la llamaría yo. La fundamentalidad es un carácter de la realidad absolutamente absoluta. Pero no es un momento constitutivo de ella sino consecutivo a ella. Porque la realidad absolutamente absoluta, precisamente por serlo, es real en y por sí misma,

no es real por ser fundamento de las cosas reales. Las cosas reales se hallan fundadas en la realidad absolutamente absoluta, pero ésta es independiente de aquéllas. Por tanto el carácter fundante de Dios no es constitutivo de su realidad sino meramente consecutivo a ella. La fundamentalidad no es su *ratio essendi*. Es a lo sumo su *ratio cognoscendi;* no podemos efectivamente conocer a Dios por nosotros mismos sino como fundamento de las cosas reales. Esto es esencial para el problema de Dios. Queda abierta por ahora la cuestión de la índole de aquella «consecución».

Esta fundamentalidad es un carácter de Dios por ser realidad absolutamente absoluta y en toda su concreción, es decir, como personal, viviente, inteligente, volente, etc. Pero aquí se impone una reflexión para eliminar ideas a las que se suele propender fácilmente, a saber, que la fundamentalidad de Dios consistiera primaria y formalmente en su inteligencia, y en su voluntad y en su sentimiento en cuanto tales. Y a mi modo de ver esto no es exacto. El hombre necesita una inteligencia para abrirse al poder de lo real, porque su ser es relativamente absoluto. Pero Dios, como realidad absolutamente absoluta, no necesita abrirse a la realidad sino que la constituye desde sí mismo directamente por así decirlo. Dios es ciertamente fundante en toda su absoluta concreción; lo cual significa que su fundamentalidad es inteligente y volente; pero no lo es formalmente en cuanto inteligente y volente sino en cuanto esta inteligencia y esta voluntad son absolutamente absolutas. Dios no está fundamentando las cosas como una especie de espíritu subyacente a ellas; esto sería un absurdo animismo. Dios está fundamentando las cosas como un absoluto dar de sí. Fundamentar es dar de sí.

Pues bien, que Dios sea fundamental o fundante significa que da de sí realidad, la realidad de las cosas. Como indicaba antes, queda en suspenso la cuestión de la naturaleza más precisa de este dar, porque este dar es múltiple.

Tres caracteres precisan la índole de esta fundamentalidad.

1.° Ante todo, la fundamentalidad es presencia de Dios en las cosas. Es una presencia, según vimos, de carácter formal. No es una presencia derivada de su eventual carácter efector, sino que por el contrario, Dios es efector para estar presente en las cosas de un modo formal, como formalidad fundante de ellas. Y como esta presencia formal concierne al carácter de realidad de toda cosa, resulta que esta presencia formal es intrínseca a las cosas reales. No toda presencia intrínseca es formal, pero toda presencia formal es intrínseca. Es decir, la presencia de Dios es formal a las cosas, y sólo por ser formal es por lo que es intrínseca. Más aún, es lo más radicalmente intrínseco en ellas pues, como acabo de decir, concierne a la realidad justamente en cuanto realidad. Pero que Dios esté presente en las cosas reales como formalidad fundante intrínseca, no significa que entre Dios y las cosas no haya distinción real. Significa tan sólo que no hay «separación» ni física ni metafísica. Distinción no es separación. Este carácter según el cual Dios está presente en las cosas con una presencia intrínseca y formal, y que sin embargo las cosas no sean Dios es justo lo que yo llamo *transcendencia* de Dios «en» la realidad. Presencia formal e intrínseca es presencia transcendente. He aquí el primer carácter de la fundamentalidad de Dios: la transcendencia.

Pero es preciso insistir en lo que significa exactamente

esta transcendencia. Transcender no significa, a mi modo de ver, estar «más allá» de las cosas, porque, por el contrario, Dios está formal y intrínsecamente en ellas. La transcendencia de Dios no es un estar más allá de las cosas, sino que al revés, la transcendencia es justamente un modo de estar en ellas, aquel modo según el cual éstas no serían reales en ningún sentido sino, por así decirlo, incluyendo formalmente en su realidad la realidad de Dios, sin que por ello Dios sea idéntico a la realidad de las cosas. El modo de estar Dios en las cosas es ser transcendente en ellas. Y esto es, a mi modo de ver, lo esencial de la transcendencia divina: no es ser «transcendente *a*» las cosas, sino ser «transcendente *en*» las cosas mismas. Por esto emplearé constantemente la expresión «Dios transcendente en las cosas». Queda aquí explicado de una vez para todas su sentido preciso. Cada cosa en lo que es en y por sí misma, tiene en sí misma su propio fondo formal transcendente. De ahí que cada cosa nos lleva no a salir de ella misma, sino a sumergirnos más y más en ella, en su propio fondo transcendente. Estar en la cosa es estar transcendiéndola no fuera de ella sino dentro de sí misma. Estar en la plena realidad de una cosa es *eo ipso* estar en Dios en ella. Ir a Dios es, como veremos, penetrar cada vez más en la cosa misma. Cada cosa me hace transcender en sí misma.

De aquí la enérgica eliminación de dos errores graves, entre los cuales se ha solido oscilar fácilmente. El primero es el error de pensar que la presencia formal de Dios en las cosas hace de éstas momentos de la única realidad de Dios: es el panteísmo. Esto es imposible. Dios está formalmente en las cosas, pero «haciendo» que ellas sean en Dios realidades distintas de El. Aquí «hacer» significa simple-

mente «fundar». El «en» es un «en» (si se me permite la expresión) «alterificante». Las cosas son distintas de Dios precisa y formalmente porque Dios es «en» ellas, pero transcendente. El segundo error es de signo opuesto al primero. Consiste en pensar que por ser radicalmente distinto de las cosas, Dios es el gran ausente, el gran extranjero al mundo: es el agnosticismo en todas sus variadísimas formas. Es en todas ellas, la forma extrema de concebir a Dios como «más allá» de las cosas. Pero es igualmente imposible. Que Dios no sea las cosas no consiste en que esté alejado de ellas. Si así fuera, las cosas no serían reales. Que Dios esté en las cosas consiste en que las cosas sólo son reales «incluyendo» formalmente, en su realidad, a la realidad que es más que ellas, a Dios. *Dios es transcendente, pero en ellas.* La transcendencia de Dios no es ni identidad ni lejanía, sino transcendencia en las cosas. La *realitas fundamentalis* es ante todo transcendencia en este sentido. La transcendencia «en» hace que Dios sea en cierto modo intramundano.

2.° Dios es transcendente en las cosas reales en cuanto reales. Ahora bien, toda realidad es, en cuanto realidad, constitutivamente respectiva. Y esta unidad de respectividad es lo que he llamado mundo. De ahí que la presencia formal y transcendente de Dios en las cosas es una presencia en el mundo entero en cuanto tal. Dios es transcendente en las cosas, y por ello es transcendente en el mundo. Y por la misma razón por la que la transcendencia de Dios no es identidad ni lejanía, la presencia de Dios en el mundo no es ni lejanía ni identidad. No es lejanía: Dios no es el «otro» mundo. Dios no es extramundano, sino que es absolutamente intramundano. Pero tampoco es identidad: Dios no es el otro mundo pero es otro que el

mundo en que está, porque su alteridad es justo el fundamento formal de la respectividad de lo real en cuanto real, esto es, el fundamento del mundo. A la unidad del mundo corresponde no sólo la unicidad de Dios, sino también la *mundanidad* misma de Dios. Dios no está presente en el mundo sólo porque lo está en todas y cada una de las cosas, sino que está presente en el mundo precisa y formalmente porque toda cosa real es esencial y constitutivamente mundanal. Dios es sencillamente transcendente «en» el mundo. La fundamentalidad de Dios es la transcendencia mundanal de Dios. El mundo lleva en sí formalmente a Dios.

3.° Esta presencia de Dios en las cosas no es sólo formal y intrínseca sino también constituyente. La realidad de Dios es en toda su concreción fundante, es un dar de sí absoluto. En este punto lo absoluto del dar de sí significa que está dando realidad a las cosas, constituyéndolas como reales. La presencia de Dios en las cosas es un constituyente dar de sí. Esto es, está en las cosas «haciendo que sean reales», es decir, haciendo que sean «de suyo» y actúen desde lo que de suyo son. Es lo que he solido llamar la *fontanalidad* de la realidad absolutamente absoluta. Dios es *realitas fontanalis*. En el caso especial del hombre, es lo que constituye lo que he llamado tensión teologal; la mera fontanalidad en todo lo real, es el homólogo de lo que es la tensión teologal en el hombre. La transcendencia de la realidad de Dios es una transcendencia fontanal.

Y ésta es en definitiva la esencia de la fundamentalidad de Dios: ser transcendencia fontanal. Y lo es por ser realidad absolutamente absoluta. Y justo porque esta realidad es absolutamente concreta, su fontanalidad es

también personal, viva, inteligente y volente. Hemos visto antes que Dios es ultimidad posibilitante y impelente por ser fundamento del poder de lo real, de un poder a su vez último, posibilitante y impelente. Pues bien, ahora comprendemos por qué es y tiene que ser así, visto Dios, no sólo desde las cosas reales, sino desde sí mismo. Es que por ser personal, vivo, inteligente y volente, es por lo que Dios es en sí mismo, adecuadamente, una realidad fontanal última, posibilitante y impelente. Y por eso su manifestación en el poder de lo real, es lo que hace de este poder algo también último, posibilitante y impelente, constituyendo por tanto el fundamento de la religación. Tal es, a mi modo de ver, la justificación intelectual de la realidad de Dios.

Pero el problema tiene un segundo aspecto: el acceso del hombre a esta realidad, el acceso del hombre a Dios. Son, como decía al comienzo de este capítulo, dos aspectos coesenciales: la realidad de Dios y el acceso del hombre a Dios. Pero conviene tratarlos por separado. Son inevitables entonces repeticiones fastidiosas; sin embargo puede ganar con ello la claridad de las ideas. Abordemos pues el problema del acceso del hombre a Dios.

CAPITULO 4

EL DESPLIEGUE DEL PROBLEMA:
II. EL ACCESO DEL HOMBRE A DIOS

A primera vista, parecería que con lo dicho en el capítulo anterior está ya resuelto el problema del acceso del hombre a Dios. Ciertamente, es en la realidad de Dios donde está la clave del acceso a El. Pero sin embargo, este acceso tiene problemas peculiares suyos que es menester considerar:

§ 1. Qué se entiende por acceso del hombre a Dios.
§ 2. Dios realidad accesible.
§ 3. Cuál es la índole del acceso del hombre a Dios.
§ 4. Cuál es la raiz formal y precisa de este acceso.
§ 5. Dios, realidad accedida.

§1

QUE SE ENTIENDE POR ACCESO

1. Con lo que llevamos dicho hemos descubierto que la realidad absolutamente absoluta, Dios, en su absoluta concreción está formal y constituyentemente presente en las cosas reales como fundamento fontanalmente trascendente de ellas, y manifestado en ellas como deidad del poder de lo real. Pero en el rigor de los términos esto no es formalmente acceso del hombre a Dios. Sería más bien, acceso de Dios al mundo. Porque que el mundo sea accesible a Dios no es sin más algo obvio. El Theós de Aristóteles no vive pensando y queriendo más que su propia realidad; el Theós ni conoce el mundo ni actúa sobre él. La teología clásica insiste en la presencia de Dios en las cosas creadas. Para santo Tomás Dios está en las cosas por tres conceptos. Primero, porque todas están en sus manos. Dios tiene poder sobre todas ellas. Por eso está presente en las cosas por *potencia*. Pero además, todas las cosas están presentes a la inteligencia de Dios, el cual, por tanto está en ellas por una *presencia* suya. Finalmente, Dios está en las cosas por *esencia*, porque todas son una participación de la entidad de Dios, Pero sin embargo, ¿quién no ve que esto deja intacta la cuestión que nos preocupa ahora? Admitamos, sin hacernos cuestión de ello, que Dios está en las cosas según aquel triple concepto: por esencia, presencia y potencia. Pero lo que nosotros preguntamos no es cómo está Dios en las cosas, sino cómo una cosa, el hombre, accede a Dios. Si no es obvio que Dios

accede al mundo, tampoco es obvio que el hombre acceda a Dios. Un Dios que por su propia índole fuera absolutamente ignorado y desconocido, sería real pero no sería accesible al hombre. El acceso es ante todo un acceso no en el sentido de que la realidad de las cosas esté en Dios, y Dios en la realidad de las cosas, sino acceso en el sentido de que haya actos que el hombre ejecuta y en los que accede a Dios.

2. Pero esto no es suficiente. Porque habiendo justificado intelectivamente la realidad de Dios, resulta que ciertamente Dios está en alguna manera conocido por el hombre. Pero inteligir una realidad no es sin más tener acceso a ella. El acto o los actos de acceso del hombre a Dios no son los formalmente intelectivos, sino que son aquellos actos que física y realmente nos llevan efectivamente a El en tanto que realidad absolutamente absoluta.

3. Evidentemente todos estos actos son momentos o aspectos del acto único en que la vida del hombre formalmente consiste: la constitución y configuración de su ser relativamente absoluto, de su Yo. La cuestión se halla, pues, en qué sea tener acceso a Dios en el acto radical de constitución del Yo. Es un acceso en el orden no de la *realidad* humana, sino de mi ser. Un problema esencialmente conexo con el que planteábamos al tratar en el capítulo anterior acerca de lo que llamaba la función de Dios en la vida. Pero allí se trataba ante todo de lo que hace Dios en y con el hombre en la constitución de su Yo. En cambio, ahora nos preguntamos por lo que el hombre hace para acceder a Dios, al vivir como un Yo. Ciertamente lo que allí dijimos no es ajeno a lo que ahora tengamos que decir, sino todo lo contrario; por esto he advertido que

son inevitables algunas repeticiones que pueden resultar fastidiosas.

En esta línea, pues, es en la que nos preguntamos en qué consiste acceder a Dios.

A) En primer lugar, por ser una realidad sustantiva dotada de inteligencia, el hombre es constitutivamente una esencia formalmente abierta a su propio carácter de realidad. La realidad humana no solamente tiene ciertas propiedades según las cuales actúa, al igual que acontece a todas las demás realidades, sino que a diferencia de todas ellas, el hombre actúa desde y por su propio carácter de realidad. Es decir es una esencia abierta a sí misma como realidad, y que actúa abiertamente. Aquello a que esta esencia está abierta en el orden de sus actuaciones, es a la constitución de la figura de su ser relativamente absoluto, de su Yo.

B) La estructura de esta apertura tiene, en orden a este acto radical de la esencia, una estructura sumamente precisa: la esencia abierta está formalmente religada. Su apertura es, por tanto, una apertura religada. ¿A qué? A la fundamentalidad de su vida, al poder de lo real como último, posibilitante y impelente. En esta dimensión de apertura religada, el hombre está lanzado desde el poder de lo real «hacia» aquello en que éste se funda, hacia Dios. No es que Dios vaya a estar «delante» de nosotros. El acceso a Dios no es de suyo «encuentro» sino «remisión». La realidad de Dios es por lo pronto una realidad en el modo de «hacia», que está en las cosas reales mismas, las cuales son reales precisamente «en» Dios. Y por esto, el hombre, *velis nolis*, al hacer su Yo con las cosas reales en cuanto reales, está haciendo su Yo *en* Dios (ultimidad), *con* Dios (posibilitante) y *por* Dios (impelente). Este «hacia» transcurre en una tensión dinámica teologal «entre» Dios y el hombre, una tensión a la vez personal y histórica.

C) Pero esto no es aún formalmente el acceso a Dios. Porque en lo que acabamos de decir, aquello a que el hombre se dirige formalmente es a las cosas reales, y si se quiere, a «la» realidad. Es verdad que Dios está formal y constituyentemente en la realidad de las cosas reales; y por esto es por lo que las cosas al darme su propia realidad me están dando en ella misma a Dios. Pero si no fuera más que esto, el hombre estaría moviéndose en Dios por el mero hecho de estar y moverse en la realidad. Lo cual es verdad para todo hombre, sépalo o no lo sepa. En este sentido hay un acceso de todos a Dios. Pero aquello a que el hombre se dirige entonces es a las cosas reales. Y por tanto el acceso propio y formalmente dicho sería un acceso a las cosas, pero no a Dios, el cual, si se quiere emplear un expresivo lenguaje escolástico, estaría accedido como *per accidens*, es decir aquello a que por sí mismo accede el hombre serían las cosas reales, y sólo llegaría a Dios porque resulta que Dios está en las cosas. Llegaría a Dios sin proponérselo. Ahora bien, no es éste el caso. Porque según hemos visto, Dios está formalmente presente en las cosas, pero sin ser idéntico a ellas: es la transcendencia de Dios. De ahí que en el acceso a las cosas reales, el hombre está lanzado «hacia» su propia fuente transcendente «en» ellas. Y esta transcendencia es la que plantea estrictamente nuestra cuestión. Porque entonces el hombre, al acceder a las cosas, estaría lanzado en ellas mismas hacia su fundamento transcendente. En tal caso, Dios no estaría accedido *per accidens*, sino *per se*, por sí mismo, puesto que accede a las cosas, las cuales son reales «en» Dios. Pues bien, el sistema de actos que aprehenden

en las cosas a Dios por sí mismo, transcendente pero formalmente presente en ellas, es lo que constituye el acceso que buscamos. Se trata de acceder a Dios no sin saberlo o *per accidens*, sino expresa y formalmente, esto es, dirigidos a Dios en cuanto Dios.

Esto no significa que se trate de actos en que vayamos a «encontrar» a Dios, porque la realidad de Dios sería siempre una realidad en «hacia»; en las cosas no encontramos a Dios sino que nos encontramos «remitidos» a El. La inteligencia ha descubierto la realidad de Dios en las cosas, y el hombre ejecuta unos actos formal y precisamente dirigidos «hacia» ese Dios. Y esto significa tan sólo que si pudiéramos llegar al término de este «hacia», entonces sí, encontraríamos a Dios que justificaría así la ruta emprendida.

En definitiva, en el logro y configuración de mi ser relativamente absoluto, la realidad de Dios ya justificada tendría que ser término de actos dirigidos formal y expresamente hacia El, no de un modo supererogatorio sino como término necesario para la constitución de mi Yo. Esto es lo que entendemos por acceso. ¿Existe realmente este acceso a Dios? Lo primero que hay que averiguar es justamente si Dios es algo accesible en esta forma. Es la segunda cuestión.

§ 2

DIOS, REALIDAD ACCESIBLE

La accesibilidad es un carácter (digámoslo así) que concierne no al hombre sino a Dios. Si Dios fuera una realidad que está más allá de todo lo real, el gran ausente y extranjero, sería una realidad en sí misma inaccesible. No es el caso: Dios es constitutivamente accesible. Es menester mostrarlo desde la índole de su propia realidad. Esta accesibilidad se expresa en cuatro conceptos, que ya aparecieron antes, pero que es necesario repetir ahora. Son conceptos que se refieren a Dios mismo, pero por la vertiente de Dios que da a las cosas reales. Insisto en este punto, porque se correría el riesgo de pensar que estamos hablando del hombre. No; estamos hablando de Dios. Del hombre hablaremos en los párrafos siguientes.

1. Dios por su propia índole está presente formalmente en las cosas sin ser idéntico a ellas: es lo que hemos llamado transcendencia fontanal de Dios. Las cosas reales son reales «en» Dios; y en su virtud su presencia en ellas es formal. Pero este Dios es, según vimos, una realidad de absoluta concreción: es una realidad personal (y por esto es vivo, inteligente y volente). Y en ésta su absoluta concreción formal es como está en las cosas como constituyente formal de ellas. Cuando decimos, pues, que las cosas reales nos dan a Dios en ellas mismas al darnos su propia realidad, hay que añadir que nos dan una realidad personal absolutamente absoluta. Es Dios como persona lo que las cosas me dan. Dios no es una realidad personal

allende las cosas, sino que está personalmente presente en ellas constituyendo formalmente su realidad. Por esto Dios es constitutivamente accesible en las cosas reales mismas. Jamás, ni en el acceso supremo de los grandes místicos, se accede a Dios sin las cosas o fuera de ellas: se accede siempre a Dios en las cosas. Las cosas reales son la presencia personal de Dios. Y precisamente por esto es por lo que es constitutivamente accesible. Dios es accesible en y por el mundo. La versión a Dios no es extra sino intramundana. Las cosas no sólo son reales en Dios sino en la persona que es Dios. Las cosas reales son en sí mismas la concreción de la accesibilidad personal de Dios. Dios es accesible en sí mismo y la forma de esta accesibilidad es la fundamentalidad constituyente de las cosas.

2. Dios no tiene el mismo modo de presencia ni de constitucionalidad en todas las cosas. En todas es, ciertamente, su constituyente formal personal. Pero según sea la índole de la realidad, así es también el modo de presencia de Dios en ella, y la manera como está constituyendo su realidad. Los tipos de realidad son, a mi modo de ver, dos: esencias cerradas y esencias abiertas. En las esencias cerradas, esto es, en aquellas esencias que sólo son «de suyo» lo que son, Dios está constituyéndolas, constituyendo su «en sí mismas». Es una presencia personal solamente «ensimismante» por así decirlo. Muy otro es el caso de las esencias abiertas. Las esencias abiertas no sólo son «de suyo» sino que son «suyas». En su virtud son personas, que tienen un ser relativamente absoluto. De ahí que Dios está en las esencias abiertas, si se me permite la expresión, «suficándolas»; su presencia es «suficante». Por tanto la transcendencia fontanal de Dios en la realidad del espíritu humano es una *transcendencia inter-personal*. Dios es

accesible al hombre precisa y formalmente porque el hombre es persona. Para evitar todo antropomorfismo, ya al hablar de la realidad personal de Dios insistía en que esto no significa que Dios sea una especie de espíritu subyacente a toda cosa real: significa tan sólo que Dios es absolutamente suyo, es «suidad» absoluta. Y por serlo es por lo que es intrínsecamente accesible a toda persona relativamente absoluta. Las cosas reales nos dan en su realidad propia la suidad absoluta en que Dios consiste. Ahora bien, como esta persona relativamente absoluta es justo el Yo, es fácil propender a pensar que la persona absolutamente absoluta es una especie de excepcional «tú»; es decir, se propende a pensar que la accesibilidad interpersonal es una relación de Yo a Tú. Esto es otra forma de antropomorfismo. Que el hombre se dirija a Dios llamándole Tú, es inevitable en un ser humano que con el Tú quiere designar una realidad personal distinta de la de cada cual. Pero Dios es transcendente a todo Tú. Está en el Yo, haciéndole ser Yo, y sin embargo no es formalmente un Tú porque no es un Yo: es la transcendencia interpersonal de Dios. Más aún, la posibilidad misma de dirigirnos a Dios como un Tú se funda justo en algo previo: en la presencia interpersonal de Dios en el hombre. Dios no es interpersonal porque es un Tú, sino que por el contrario (dentro de los límites indicados) su posible «tuidad» no es sino la expresión humana de la presencia interpersonal. Esta presencia no es interpersonal porque es la relación «Yo-Tú», sino que es «Yo-Tú» por ser presencia interpersonal.

De esta suerte, la presencia fontanal de Dios en el hombre adquiere un carácter muy peculiar. Ya vimos que la presencia fontanal de Dios en toda realidad se convierte, en el caso del hombre, en tensión dinámica. Pues bien,

la forma concreta de esta tensión es ser *tensión interpersonal,* la tensión entre dos absolutos, de los cuales el fundante está haciendo ser absoluto al fundado. En razón de este modo de presencia de Dios en el hombre, Dios es intrínsecamente accesible por sí mismo. Las personas humanas son, en cuanto personas, la accesibilidad concreta de la persona absoluta en cuanto persona. Sólo en y por las personas humanas, es Dios formalmente accesible en cuanto persona.

3. En esta tensión interpersonal, Dios es una realidad personal *manifestativa.* Bien entendido, estoy aquí hablando de lo que es Dios, no de que el hombre está aprehendiendo sin más esa manifestación en cuanto tal; nuestro problema de ahora es tan sólo la accesibilidad de Dios. Pues bien, Dios es accesible porque su presencia interpersonal no sólo es real sino que es manifestativa. ¿De qué modo de manifestación se trata?

Toda manifestación es des-velación del manifestante. Pero hay modos distintos de desvelación. Ordinariamente propendemos a pensar que el que algo sea manifiesto significa que está inmediatamente presente «delante de» los ojos. Pero la inteligencia humana es sentiente, y siente intelectivamente la realidad según todos los sentires y no sólo según el sentido de la vista. Si yo percibo un sonido, el sonido en cuanto tal está inmediatamente presente al oído, pero la cosa sonora, no. En la vista, no sólo está presente la forma o el color de la cosa, sino que creemos que lo está la cosa misma. En el oído, en cambio, la cosa sonora no está inmediatamente incursa en el sonido mismo, sino que éste remite a aquélla. Esta remisión no es una relación consecutiva al sonido, sino que pertenece a su propia índole formal: la índole formal de un sonido

consiste en remitir a la cosa sonora. Si en la vista la desvelación consiste en «presentación formal» de la cosa, en el oído la desvelación consiste en «remisión». En su virtud, el sonido es lo que hace que la cosa sea un *notum;* en este sentido etimológico, el sonido no nos da la cosa pero es «noticia» de la cosa. El sonido desvela o manifiesta la cosa en forma de «remisión notificante». Pues bien, las cosas son reales «en» Dios, en Dios persona, y Dios está en ellas constituyéndolas formalmente. Pero Dios es «en» ellas algo transcendente. En su virtud, se desvela o manifiesta (en las cosas en que está) de un modo «remitente»: las cosas reales son en cuanto reales «noticia» de la realidad personal de Dios. Dios está en las cosas, pero sin ser ellas mismas: es lo que yo entiendo por transcendencia de Dios. Correlativamente, las cosas en cuanto reales nos están «remitiendo» a su propio, intrínseco y formal fundamento transcendente en que están siendo reales. Por esto es por lo que la manera propia de manifestarse lo transcendente en cuanto transcendente es remisión notificante, manifestación de tipo «auditivo».

En el hombre, la transcendencia tiene, según veíamos, un carácter especial: es una tensión interpersonal. Entonces hay, desde luego, remisión notificante. Pero hay algo más, porque Dios está presente más que personalmente, está presente interpersonalmente. La tensión en que Dios se desvela o manifiesta tiene entonces un peculiar carácter. Dios no está «delante de» mis ojos, pero tiene un cierto modo de presencia que pudiéramos llamar inmediata. En el oído Dios está notificado por su noticia, por la cosa real. Pero en la tensión interpersonal, Dios está acusando su presencia en un modo de manifestación propio más bien del tacto que del oído. En el tacto tenemos más que

noticia, pero menos que la presentación formal de la cosa: es una «nuda presencia» en que se aprehende en «tanteo» la realidad misma sin ser vista. Es la aprehensión de la nuda presencia en tanteo. Es como si Dios en su tensión dinámica estuviera no dejándose ver, pero sí haciendo sentir inmediatamente su nuda presencia en una especie de llamadas con los nudillos en la puerta del hombre. Si el modo propio de manifestación de la transcendencia personal meramente fontanal es «noticia», el modo propio de manifestación de la transcendencia interpersonal, en tensión, es «tanteo». El hombre podrá ignorar que esos impulsos internos son de Dios presente en él. Pero ésta es otra cuestión porque, repito, estoy hablando no del hombre sino de Dios en cuanto accesible. Dios es accesible porque se manifiesta en esa especie de sacudidas de tensión dinámica.

La religación, decía, es una experiencia manifestativa del poder de lo real. Y esta experiencia nos lanza experiencialmente hacia su fundamento en las cosas mismas, hacia Dios en ellas. Y lo que este Dios tiene El de manifestativo es serlo en forma audio-táctil, esto es, a un tiempo como noticia y nuda presencia por tanteo.

4. Pero ¿qué es lo manifiesto de ese Dios en cuanto manifiesto? En cuanto manifiesto, Dios es verdad. Es decir, Dios es manifestativo de su verdad. Es el concepto en que culmina la accesibilidad de Dios. ¿Qué es esta verdad?

Verdad no significa aquí la presunta «conformidad del pensamiento con las cosas», sino que es un carácter de la realidad misma, ese carácter según el cual decimos de algo real que es «realidad verdadera». ¿Qué es verdad en este sentido? Evidentemente es la actualidad de la realidad misma de la cosa en la inteligencia: verdad real la he

solido yo llamar por esto. Es real porque la actualidad lo es de la *realidad;* es verdad porque es la *actualidad* de aquella realidad. Pues bien, la capacidad (digámoslo así) de una cosa real para esta actualización tiene tres dimensiones. Según una primera dimensión, decimos de una cosa real que es realidad verdadera cuando en cada una de sus notas es patente la cosa real misma. Así una cosa dura es verdaderamente dura cuando lo que está actualizado en la dureza es la realidad misma de la cosa, es decir, cuando es «cosa-dura». La verdad real es entonces la *patencia* de la realidad en toda la riqueza de sus notas. En segundo lugar, decimos de una cosa real que es verdadera si responde a lo que en sus notas se me ofrece, por tanto cuando puedo contar con los caracteres con que se ofrece. En el caso de los hombres, por ejemplo, alguien es amigo verdadero cuando es fiel a la amistad que ofrece. Según esto, la verdad es actualidad en su dimensión de *firmeza.* Finalmente, decimos de algo que es realidad verdadera cuando está siendo «físicamente» real *in actu exercito* por así decirlo. La actualidad de la realidad según esta dimensión es la *efectividad* del estar siendo. Patencia de riqueza, firmeza de su realidad, efectividad de esta realidad, son tres dimensiones congéneres y coetáneas de la verdad real, y por tanto lo son de la realidad misma como capacidad de ser actualizada en la inteligencia. Según esta capacidad es como medimos la realidad en su carácter verdadero.

Pues bien, Dios persona absoluta, como fundamento de la realidad y por tanto de su capacidad de actualización intelectiva, es realidad absolutamente verdadera según esta triple dimensión. Porque Dios es realidad absolutamente absoluta, y por tanto todo El está actualizado en la

insondable riqueza constitutiva de su realidad. Por ser realidad absolutamente real es esencialmente la firmeza misma de lo que su riqueza ofrece. Por ser realidad esencialmente real es esencial efectividad. Dios, pues, es la absoluta verdad real. Ahora bien, según esta triple dimensión es como se manifiesta en las cosas, porque según este triple carácter es fundamento de ellas. Y fundamentar, fundar, es estar dando de sí. Lo que Dios da de sí (en el aspecto que estamos estudiando) es realidad. Por tanto realidad es *donación*. Aquí no significa esto una donación libre o gratuita, sino que donación es tan sólo el sustantivo del dar de sí. Y como el «sí» donante es suidad absoluta, por tanto, personal, su donación es esencialmente donación absolutamente personal. De ahí que las cosas reales en cuanto patentizan su riqueza, se mantienen con firmeza y tienen efectividad, es decir, en cuanto son realidad verdadera, son la concreción misma de la verdad de Dios como donante, y son por tanto *eo ipso* la accesibilidad de la realidad verdadera en que Dios consiste. Dios es accesible suprema y formalmente por ser donante personal según su verdad real.

En el caso del hombre la accesibilidad de Dios como verdad real tiene forzosamente un carácter propio y peculiar, como propia y peculiar es la presencia de Dios en el fondo del hombre. No es una presencia meramente personal, como en las demás cosas, sino una presencia interpersonal. Esta presencia se realiza en tensión dinámica. En esa tensión es como Dios da de sí el ser de la persona humana, su Yo; esto es, es por la tensión dinámica como el hombre hace desde sí mismo su relativo ser absoluto. Dios me da el que yo sea Yo y haga mi Yo con toda su riqueza, con toda su firmeza, con toda su efectivi-

dad, es decir, en toda su verdad real. Es Dios siendo donación de la verdad real de mi Yo. La donación de Dios en tensión interpersonal es un empuje hacia la perfección, hacia la seguridad, hacia la efectividad. Y por ello Dios es constitutivamente accesible en su realidad verdadera: la realidad verdadera del hombre (y de las cosas todas) es la forma concreta de la accesibilidad de Dios en su verdad.

En definitiva, Dios es esencialmente accesible por su presencia personal en todas las cosas reales, por su presencia interpersonal en el hombre, por su manifestación en noticia y nuda presencia, que funda la riqueza, la firmeza y la efectividad de las cosas y en especial del hombre. Este fundar es un dar de sí personal. Y en este carácter se funden los cuatro conceptos que hemos examinado. Y como en esta donación Dios es transcendente en las cosas, resulta que en ellas es accesible por sí mismo precisa y formalmente por ser donante de realidad. Si Dios no hiciera más que estar en las cosas, su accesibilidad sería meramente *per accidens*. Pero como la presencia personal de Dios es en las cosas transcendencia donante, resulta que Dios es accesible *en las cosas* pero *por sí mismo*, bien que en forma de noticia y de nuda presencia. Dios es, pues, en sí mismo y por sí mismo accesible no en no sé qué forma de acción mística extramundana o transmundana, sino que lo es pura y simplemente porque su estar en las cosas es estar dando de sí la realidad de ellas. La transcendencia personal de Dios en las cosas es su accesibilidad misma.

Esta accesibilidad es un carácter que incumbe a Dios y no al hombre. Por tanto deja en pie la cuestión de si el hombre puede acceder, y cómo puede acceder a ese Dios que es accesible por sí mismo.

§3

ACCESO DEL HOMBRE A DIOS

La accesibilidad de Dios, decíamos, no es lo mismo que el acceso del hombre a Dios. Sin embargo, esto no significa que el acceso sea una relación extrínseca entre el hombre y Dios, como si Dios fuera un objeto al que el hombre pudiera o no proponerse llegar. Todo lo contrario. El acceso es un momento intrínseco al hombre, precisa y formalmente porque la presencia interpersonal de Dios en el hombre es la presencia de un Dios en y por sí mismo accesible. Por tanto, la *accesibilidad de Dios* es ya un *acceso incoado del hombre.* Se encuentra a Dios «en» las cosas y sólo en ellas. De ahí que la transcendencia de Dios en las cosas sea ya un acceso a Dios. Pero, añadámoslo, es un acceso nada más que incoado. Entonces nos preguntamos en primer lugar, qué es este acceso en cuanto *incoado*, y en segundo lugar, cuál es la índole *plenaria* de él.

I. La presencia de Dios en el hombre es interpersonal y acontece, según hemos visto, en tensión dinámica. Esta tensión, como toda tensión y más la interpersonal, es una unidad que abarca tensamente a sus dos términos. Hemos visto en las páginas anteriores lo que es esta tensión por parte de Dios: es una tensión manifestativa en forma de noticia y de nuda presencia en «hacia». Pero en esta tensión está incurso el hombre mismo. El hombre va a las cosas determinado por el poder de lo real; es este poder lo que nos lleva religadamente a la constitución de nuestro

Yo. Este poder se funda en la realidad de Dios en las cosas. Y ello envuelve tres esenciales consecuencias.

1.° En la religación somos llevados por el poder de lo real. Ahora bien, el fundamento en las cosas de este su poder de lo real es la presencia formal y constituyente de Dios en ellas. De aquí resulta que en última instancia, estar llevados por el poder de lo real es estar llevados por Dios. Es Dios quien tiene, por así decirlo, la primera palabra, en este ir llevados por El. Esta tensión que se funda en Dios abarca tensamente al hombre: Dios es la «pre-tensión» que nos lleva a El.

2.° En esta «pre-tensión» vamos a las cosas arrastrados por el poder de lo real en ellas, esto es, por Dios mismo. Por lo que a nosotros respecta, la tensión interpersonal cobra el carácter de un «arrastre». Arrastre es el momento específicamente humano de la tensión en que estamos formalmente constituidos. Por esto la accesibilidad de Dios es a una el arrastre con que vamos a Dios en la «pre-tensión».

3.° Este poder de lo real que religadamente nos hace ser, es el poder de «la» realidad en todas las cosas reales. Y este poder se halla fundado en que Dios está presente formalmente en ellas sin ser idéntico a ellas, es decir, se halla fundado en un Dios transcendente «en» las cosas. De ahí que religados al poder de lo real de las cosas, Dios nos arrastra en ellas hacia El justamente al ir a las cosas y al estar en las cosas mismas. Por ser transcendente en las cosas, Dios me hace transcender; es, si se me permite la expresión, «transcendificante». Antes vimos que transcender es que cada cosa nos lleve a su propio fondo transcendente en ella. Pues bien, este transcender es un movimiento que determina cada cosa en nosotros precisa y formal-

mente por la presencia constituyente de Dios en ella. El movimiento del transcender es, por tanto, un movimiento determinado por la transcendencia misma de Dios en cada cosa. Dios es, en esta dimensión, no sólo transcendente sino transcendificante.

Por estos tres conceptos tomados a una, es decir, por ser pre-tensión, por ser arrastre y por ser transcendificante, la accesibilidad de Dios es *eo ipso* un acceso incoado. En esencia, los tres conceptos constituyen la esencia teologal de la religación. Como hecho, la religación es el hecho inconcuso de que estamos ligados al poder de lo real como fundamentalidad de nuestro Yo. Pero habiendo inteligido ya que este poder es sede y vehículo intrínseco y formal de Dios, resulta claro que la esencia de la religación es este acceso incoado que constituye la accesibilidad de Dios en las cosas y sobre todo en nosotros mismos. Todo hombre accede incoadamente a Dios por Dios. Escribía san Agustín que Dios diría al hombre: «tú no me hubieras buscado si yo no te hubiera encontrado». Es verdad. Pero verdad parcial, porque no se trata primariamente de una búsqueda sino de un verdadero acceso, todo lo incoado que se quiera, pero verdadero acceso. Sépanlo o no lo sepan, todos los hombres están incoativamente accediendo a Dios.

II. Este acceso es, como digo, sólo un acceso incoado. Pero la fundamentalidad de Dios es, según vimos, donación personal. En su virtud, el hombre accede religadamente a Dios en una tensión que tiene un carácter sumamente preciso: una tensión que es el correlato humano de la tensión donante, a saber, la tensión en entrega. A la donación corresponde la entrega. La forma plenaria del acceso del hombre a Dios es «entrega». Dios se nos da en

las cosas en un «hacia» en forma de noticia y de nuda presencia. Por esto es por lo que la forma plenaria de acceder a Dios es darnos a El en un «hacia»: es la entrega.

Todo hombre, decía, está en acceso incoado a Dios. Pero este acceso incoado no se despliega en acceso plenario en todo hombre. Para ello es menester que se conozca formalmente que Dios existe como realidad absolutamente absoluta en toda su absoluta concreción. Ahora bien, este conocimiento es el que hemos justificado precisamente en el capítulo anterior. Fundados en este conocimiento, esto es, en la situación del hombre que ha inteligido la realidad de Dios, es como llevamos a cabo la entrega a El. Como acabo de decirlo, esta entrega no es idéntica al acceso incoado; pero no podría existir sino inscrita en el seno del acceso incoado y vehiculada por él. La entrega, el acceso plenario, no es sino el despliegue del acceso incoado. La entrega no es el acceso primario del hombre a Dios pero es su despliegue plenario. Parodiando a san Agustín pudiéramos pensar que Dios diría al hombre: «no te me entregarías si yo no te hubiera llevado a mí». Nos preguntamos entonces qué es este despliegue del acceso incoado en acceso plenario.

Para penetrar en ello hay que atender a tres puntos: qué es entrega, cuáles son sus momentos, y cuál es la índole de la unidad de tensión con Dios en entrega.

1. Qué es la entrega. Dicho negativamente: hay que borrar la idea, nefasta por muchos conceptos, de que entregarse es abandonarse. Abandonarse sería huir de sí; en el mejor de los casos, confiar en que Dios haga las cosas por sí mismo, sin intervención mía ninguna. Esto sería un gigantesco acto de comodidad o de desesperación. La entrega es todo lo contrario. Es ante todo una

actitud y una acción positiva, activa. A la acción donante de realidad por parte de Dios, responde el hombre con una acción positiva en la cual la persona no es llevada a Dios, sino que la persona acepta desde sí misma este su ser llevada de un modo activo y positivo, a saber, «va a Dios». Al ir a las cosas reales se entrega a Dios que está en ellas mismas constituyéndolas formalmente, esto es, dando de sí realidad. El hombre, en las cosas, se entrega a lo transcendente en ellas. Como acabo de decir, el hombre no «iría» a las cosas si no estuviera «llevado». Por esto, el ir no es sino la aceptación positiva del estar llevado, es decir, su despliegue. Estando llevado por Dios el hombre no va a la deriva de la corriente, sino que va bogando en la realidad hacia Dios. El hombre hace su Yo, su ser relativamente absoluto, entregándose a la realidad absolutamente absoluta, a Dios.

Pero no lo olvidemos: Dios y su donación son personales. Por tanto la entrega no es sólo una acción positiva sino que es una acción estrictamente interpersonal que va formalmente dirigida desde la persona humana, que es un Yo, a la persona de Dios. A la donación personal que es la presencia fundante de Dios en las cosas y en el hombre, responde la persona humana con esa forma especial de donación que es la entrega de sí mismo. Decía que el ir a Dios es el despliegue del estar llevados a El. Ahora se ve por qué: el ir a Dios es donación; y como donación fundada en la donación incoada, la entrega es despliegue de esta última. ¿Cómo?

2. La entrega de la persona humana a Dios tiene distintos momentos. Vuelven a aparecer aquí por milésima vez las tres dimensiones del poder de lo real, de la religación y de Dios mismo, a saber, ultimidad, posibilitación y impelencia. Pero van cobrando un perfil cada vez más claro y preciso.

Vimos que, como realidad absolutamente absoluta, Dios es el *fundamento* de la realidad como ultimidad radical, como posibilidad de posibilidades, y como destinación de mi ser absoluto. Son tres caracteres que competen a Dios en cuanto Dios. Pues bien, en su virtud, la *entrega* del hombre a Dios tiene tres momentos rigurosamente determinados.

A) Entregarse a Dios es, ante todo, ir a Dios como realidad absolutamente última. En este aspecto, la entrega reviste un carácter concreto: es el *acatamiento*. Acatar no significa primariamente obedecer; esto es algo derivado. Lo primario del acatamiento es esa especie de reconocimiento de lo relativo que soy frente a la persona absolutamente absoluta que es Dios. Es como un desaparecer ante Dios. Es lo que expresa el verbo *latreúo*, adorar. Adorar es acatar la plenitud insondable de esta última realidad. Naturalmente, en este acatamiento van envueltos todos los momentos morales que no es necesario recordar ahora. Pero lo radical de todos ellos es el acatamiento en el sentido explicado. Al ir a las cosas reales, el hombre se inclina ante la realidad de las cosas y en ellas acata a Dios personalmente transcendente. A la donación de la realidad corresponde el hombre con el acatamiento al donante: es la esencia de la adoración personal.

B) El hombre se entrega a Dios no sólo como ultimidad sino también como supremo posibilitante. En este aspecto la entrega tiene un momento específico: es *súplica*. El hombre no sólo acata a Dios en adoración, sino que de persona a persona le suplica las posibilidades de vida. Es, como decía antes, Dios donante de posibilidades. Es la

esencia de la oración. Oración no es formalmente un formulario; es una entrega suplicante de la mente a Dios. Puede llamarse oración también a la adoración; pero prefiero reservar el vocablo para los actos de súplica. El hombre suplica a Dios en las cosas y con las cosas. No deja de lado las cosas para ir a Dios, sino que es en las cosas mismas, con toda su riqueza y con todas sus dificultades, donde el hombre se entrega en súplica a Dios para que funde en ellas las posibilidades que le sean favorables. La oración sólo es posible por esta transcendencia de Dios en las cosas.

C) El hombre se entrega a Dios como impelencia suprema. Es tal vez lo que más claramente denuncia el carácter positivo de la entrega. El hombre reposa en Dios como *fortaleza* de su vida. No es la fortaleza que tal vez yo pida a Dios para hacer lo que he de hacer, sino la fortaleza misma, el apoyo firme y fuerte en que Dios consiste. Pues bien, el hombre se entrega a Dios en este aspecto como *refugio* no para actuar sino para ser. La entrega es un refugiarse. Naturalmente de este refugio deriva inexorablemente la ayuda para actuar. Pero esto es algo derivado: lo primario es la entrega a Dios como refugio de mi ser.

A los tres caracteres de Dios religante como realidad última, posibilitante y impelente, corresponden tres momentos de la entrega del hombre a Dios: acatamiento, súplica y el refugiarse. En este triple aspecto es como transcurre ese acto unitario y simple que es la entrega de la persona humana a la persona divina. Son tres momentos en algún modo distintos pero esencialmente inseparables. Todo acatamiento, por ejemplo, es una súplica y un ir a Dios como refugio, etc. Lo que sucede es que en cada caso puede dominar un carácter más que los otros. Y

precisamente porque estos momentos de la entrega se fundan en la aceptación de la realidad de Dios como última, posibilitante y impelente, es por lo que esta entrega constituye el despliegue del acceso incoado. En esencia, el acceso incoado es la religación misma; la entrega no es sino el despliegue de la religación.

3. ¿Cuál es la índole de la unidad entre el hombre y Dios en la tensión dinámica de la entrega? Podría pensarse que esta unidad es la resultante de la acción de Dios y de la reacción del hombre: la unidad sería «correlación». Pero esto es absurdo. Porque no sólo la unidad no es correlación sino que por el contrario (si se quiere hablar de correlación) es la correlación la que es resultado de la unidad. Y es que no se trata de una unidad entre dos realidades cualesquiera, sino entre dos realidades sumamente precisas, entre dos personas. Es unidad de persona a persona. Y como se trata de una donación de Dios y de una entrega del hombre, en la que Dios mismo tiene la iniciativa (Dios es pre-tensión), resulta que en una o otra forma, esta unidad de donación y de entrega es *unidad de causalidad personal.*

De este tipo de causalidad personal es la unidad de donación divina y de entrega humana. Es más que unión, comunión entre la persona humana y Dios. El hombre se entrega a Dios aceptando su ser personal en función de un Dios que es donante, también personal, de mi realidad y de mi ser. La unidad entre Dios donante y entrega es, pues, una funcionalidad de lo real en cuanto real, y por tanto, estricta causalidad. Y esta causalidad es una funcionalidad entre Dios «por ser quien es» y cada hombre «por ser quien es». La tensión dinámica es por esto no sólo causalidad sino causalidad interpersonal. Y esto es esen-

cial para la recta inteligencia de todo el tema de lo teologal en el hombre. Indiquémoslo ya desde ahora.

A) La causalidad interpersonal de la tensión teologal no es una causalidad de dos personas ajenas, en principio, entre sí. Dios y el hombre son ciertamente distintos pero no son ajenos. Dios, según vimos, está intrínseca y formalmente presente en toda cosa real, es transcendente «en» ella. Y por esto su presencia en la realidad de cada persona humana es también intrínseca y formal a ésta. De ahí que en la tensión dinámica interpersonal Dios y cada persona humana no son dos personas extrínsecas la una a la otra, sino todo lo contrario: Dios en cuanto persona es intrínseco a cada realidad personal humana. La causalidad de la «donación-entrega» es por esto no extrínseca sino intrínseca; es una funcionalidad *desde dentro* de la realidad humana, y no desde fuera de ella. Más aún, es funcionalidad desde lo más radicalmente interno de la persona, pues es desde lo que ella es en tanto que realidad. Dios, decía, es transcendente *«en»* las cosas, y por tanto es una persona transcendente *«en»* la persona humana. Su acción en el hombre concierne a la raiz misma del acto vital de la persona, del acto de constitución de su Yo. La persona de Dios es, si se me permite la expresión, un momento formal del hombre haciéndose su Yo. De ahí que precisamente por esto puede parecer que el hombre no sólo hace todo su ser sino que lo hace totalmente. Y esto no es verdad. El hombre hace, sí, todo su ser, pero no lo hace totalmente en cuanto persona contradistinta de la divina. Cada cosa real incluye en su realidad la realidad de Dios. Ahora bien, la realidad es dinámica por sí misma. De ahí que por incluir la realidad de Dios, toda cosa real y muy especialmente la persona humana, incluye formalmente en su propio dinamismo la dinamicidad de la persona divina. Por esto si bien es verdad que el hombre hace todo su ser, pues cada hombre por ser suyo es su propia realidad, sin embargo no lo hace totalmente porque es realidad, y por tanto dinamicidad «en» la realidad y «en» la dinamicidad de Dios. La moción de Dios no es una segunda moción añadida a la que parte de mí, sino que esta moción que de mi parte es ya formalmente, y en sí misma, moción de Dios. Correlativamente, por parte del hombre, pedir, por ejemplo, ayuda a Dios no es pedir auxilio a alguien que está fuera y a quien se pide que acuda, sino pedir una como intensificación de quien está ya personalmente en nosotros, y en quien somos ya radicalmente dinámicos; es pedir a un Dios que es transcendente *en* mí. Acudir a Dios es acudir a mi propio fondo transcendente. Al entregarse a Dios, el hombre se entrega a lo más radicalmente suyo. Para evitar falsas interpretaciones me remito a lo que páginas atrás expliqué al exponer la realidad de Dios como fondo transcendente propio de toda cosa real.

B) Como toda causalidad personal, esta causalidad interpersonal es rigurosamente metafísica. Pues bien, esto adquiere su máxima realidad tratándose de la causalidad interpersonal de Dios y de cada hombre. La tensión dinámica entre Dios y el hombre está formalmente constituida por esos fenómenos que nosotros propenderíamos a considerar como pueriles sentimentalismos. No. Son los modos mismos de la causalidad de Dios en la vida de la persona humana. Recíprocamente, toda forma de funcionalidad humana respecto de la persona divina acontece inexorablemente según esos modos. Y como esta causalidad es, según acabamos de ver, radicalmente intrínseca a

la persona humana, resulta que esas funciones son momentos del dinamismo intrínseco y formal en que se despliega *desde sí misma* la vida de la persona humana. Es que una de las dos personas, la divina, es formalmente interna a la humana, y por tanto, la ayuda que Dios presta viene del fondo mismo de la persona humana. Ayudar, consolar, escuchar, etc., no son meros fenómenos psíquicos, sino que son los modos metafísicos como Dios va constituyéndome en mi ser. Por esto, sépalo o no lo sepa, todo hombre tiene experiencia de Dios. No es la experiencia empírica de un objeto, sino una experiencia metafísica de la fundamentalidad de su ser personal. Esta experiencia es *en sí misma* la experiencia de Dios. Dios es algo experienciado. Correlativamente, el hombre, según vimos, se entrega a Dios-donante en acatamiento, súplica y refugio. Son los modos de la causalidad interpersonal entre Dios y el hombre desde el punto de vista del hombre.

En definitiva, donación-entrega es la estructura metafísica de la causalidad interpersonal entre Dios y el hombre en la tensión teologal de su vida. En esta causalidad acontece, pues, el acceso del hombre a Dios por sí mismo. Es un acceso que, como hemos visto, tiene tres momentos. Pero además este acceso, con todos sus momentos, puede tener y tiene distintas formas: se puede acceder a Dios en distintas direcciones y aspectos. Entonces nos preguntamos cuál es la dimensión radical de entrega que subyace a todas esas formas y direcciones, esto es, cuál es la raiz formal de la entrega, del acceso del hombre a Dios.

APENDICE 2

CAUSALIDAD PERSONAL Y MORALIDAD

La metafísica clásica y la ciencia positiva rebotan ante esta idea de causalidad personal. La ciencia, porque entiende por causa un antecedente, vinculado a su presunto efecto consiguiente por una ley. ¿Tiene entonces sentido aplicar la causalidad a la unidad personal de donación y entrega? Laplace dijo que en su ciencia nunca había sentido la menor necesidad de apelar a la hipótesis-Dios. Es que Laplace se mueve en la física y en la astronomía, ciencias en las que aparentemente es obvio que Dios nada tiene que hacer en el sentido de que no interviene dentro de las ecuaciones de los fenómenos. Pero ¿resulta igualmente obvio, ni tan siquiera aparentemente, decir que nunca se siente la necesidad de apelar a Dios cuando se trata de los hombres y de su vida? La cosa no es tan obvia precisamente porque la textura interpersonal y la propia de cada persona, no tienen la forma de una ley de las que la física llamaba «causales». Pero entonces una cosa es clara: es que causa no es sinónimo de ley. Por su parte, la metafísica clásica se apoya en la idea de las cuatro causas de Aristóteles. Esta metafísica no negará (cómo iba a negarlo) que la acción de Dios en pre-tensión sea causal; pero se esforzará en interpretar esa acción como una causalidad eficiente y final. Y esto me parece insuficiente, no porque no haya causalidad sino porque lo que tal vez no esté claro sea la idea misma de causalidad. A fuerza de subdividir la causalidad en cuatro causas, no se ha concep-

tuado suficientemente la causalidad en cuanto tal. Pues bien, a mi modo de ver, como ya venimos diciendo repetidamente, causalidad es la funcionalidad de lo real en cuanto real. Y esto abre el campo a muchos tipos de estricta causación que sólo muy forzadamente, y de una manera deficiente, entrarían en las cuatro causas de Aristóteles.

Y es que la causalidad de la ciencia y de la metafísica clásica son una causalidad entre cosas, entre «lo que» las cosas son. Pero de persona a persona hay una funcionalidad, estricta causalidad por tanto, una causación entre personas, entre «quienes» son las personas. No es una mera aplicación de la causalidad clásica a las personas, sino un tipo de causación irreductible a los de la metafísica clásica y mucho más irreductible aún al concepto de ley científica. Es lo que llamo *causalidad personal*. Por mucho que repugne a la ciencia de la naturaleza, hay, a mi modo de ver, una causalidad entre las personas que no se da en el reino de la naturaleza.

En la vida hay mil «relaciones» interpersonales irreductibles a la causalidad clásica. Cuando estoy con un amigo o con una persona a quien quiero, la influencia de la amistad o del cariño no se reduce a la mera causación psicofísica. No es sólo una influencia de *lo que* es el amigo, sino del amigo por ser él *quien* es. Asimismo la comunión de personas es algo *toto caelo* distinto de una unidad o unión social, etc. A este orden de causalidad personal pertenece ante todo lo moral. Que el hombre tenga una dimensión moral es algo que pertenece a su realidad «física». La virtud no es ciertamente algo que el hombre tenga por naturaleza, pero es algo más que un mero valor: es una apropiación real y física de determinadas posibilidades de

vida. Esto es, es un momento de mi ser personal, de mi personalidad. Y justo esto es lo que a mi modo de ver constituye la dimensión moral del hombre, «lo» moral del hombre. No es necesario que el hombre tenga tal virtud determinada, pero es físicamente inexorable que tenga alguna. Lo cual quiere decir que «lo» moral es una dimensión «física» del hombre. Lo moral es a su modo físico. «La» moral en el sentido de valores, bienes y deberes sólo es posible fundada en «lo» moral del hombre. Sólo hay bien moral porque el hombre es moral. Más aún, cada una de las distintas morales es sólo una plasmación de esa inexorable dimensión humana: *las* morales se inscriben en *lo* moral. Ahora bien, esto significa que lo moral no se halla en la nuda realidad sustantiva del hombre, esto es, en *lo que* el hombre individual y específicamente es, sino en su naturaleza personizada. El hombre es realidad moral porque es naturaleza, sustantividad personal. Por esto la llamada causalidad moral es estricta y formalmente causalidad personal. Y lo propio debe decirse, y en grado sumo, de la religación.

La ciencia y la metafísica clásica propenderían a ver, por ejemplo en la amistad, un fenómeno psicológico; la estructura metafísica de las realidades humanas sería anterior a aquellos fenómenos. Pero a mi modo de ver no es así. Siguiendo el ejemplo citado, la amistad es una modalidad metafísica de la causalidad interpersonal. Recíprocamente, toda persona en la medida en que está vertida a otra persona, está ejercitando una causalidad personal cuyos modos metafísicos son precisa y formalmente amistad, compañía, consejo, etc. En la causalidad clásica, el choque, la presión, la atracción, etc., son los modos de ejercitar la causalidad física. En la causalidad

personal esos modos son amistad, compañía, apoyo, etc. A mi modo de ver nunca se insistirá bastante en este tema de la causalidad personal y sus modos metafísicos. Es un tema central de toda metafísica.

§4

LA RAIZ FORMAL DEL ACCESO DEL HOMBRE A DIOS

Todas las formas y direcciones de la entrega del hombre a Dios son evidentemente modulaciones de un movimiento único y unitario hacia Dios, de aquel movimiento en que el hombre va a Dios, pero en tanto que Dios. Es la raiz misma de la entrega, mejor dicho, la entrega radical misma. Todos los tipos de entrega presuponen esta entrega radical: se inscriben en ella y son modalidades direccionales suyas. Esta entrega es lo que de una manera más o menos vaga y nominal llamamos *fe*. La fe es en sí misma entrega y es la forma radical del acceso del hombre a Dios.

Claro está, esta afirmación no pasa de ser un enunciado, porque mientras no se diga con rigor qué se entiende por fe, aquella afirmación queda flotando en el vacío. Por otro lado, dicha afirmación puede parecer sorprendente. Al fin y al cabo, en el capítulo anterior se ha intentado una justificación intelectual de la realidad de Dios; por consiguiente, no parece que el acceso del hombre a Dios sea cuestión de fe. Intelección y fe no parecen compadecerse mutuamente. No es sólo esto. Es que la entrega del hombre a Dios, tiene, como venimos diciendo, formas y direcciones diversas según sean la índole de las personas y las situaciones en que se hallen instaladas. Porque el hombre se entrega a Dios desde sí mismo en toda su concreción individual, social y histórica. La diversidad de modos y de tipos de entrega del hombre a Dios es la

consecuencia inexorable de esta concreción. Ahora bien, esta concreción es esencial a la entrega en cuanto tal; es decir, afecta a la fe misma. La fe es esencial y constitutivamente concreta.

Si queremos penetrar en lo que es el acceso del hombre a Dios, fuerza será atender a las tres cuestiones que acaban de salirnos al paso:

I. Qué es la fe formalmente considerada, esto es, qué es la fe en cuanto fe.

II. Cuál es la unidad entre intelección y fe.

III. En qué consiste la concreción esencial de toda fe.

Son las tres etapas que han de recorrerse para llegar al esclarecimiento de eso que constituye la fe.

I

Qué es formalmente la fe

Tomamos aquí la fe como fenómeno humano en toda su amplitud. Pero para evitar más largas disquisiciones, apuntaré casi de inmediato a lo que aquí nos interesa, a la fe en Dios.

En general ha solido entenderse que la fe consiste en el asentimiento a un juicio fundado en el testimonio de otro, y que por consiguiente la fe es un conocimiento intelectual. En esta concepción son claros tanto el objeto de la fe como la índole formal del acto de creer. El objeto de la fe: la verdad de un juicio. La índole del acto de creer: asentir por un testimonio. En el problema que nos ocupa, la fe tendría por objeto una serie de afirmaciones acerca de

Dios, y consistiría en asentir a su verdad por un testimonio que en última instancia sería la autoridad misma de Dios.

Que esto exista en alguna manera en todo acto de fe, es más o menos plausible. Pero sólo «en alguna manera». Porque la cuestión es otra: ¿es esa la estructura primera y formal de toda fe, y en especial de la fe en Dios? Llevada la cuestión por esta línea, es clara la insuficiencia de esa concepción de la fe, tanto por lo que respecta a la índole formal del acto de creer como por lo que respecta a su objeto propio.

En primer lugar, la fe no está en la conexión del testimonio con lo testimoniado sino en la admisión del testimonio en cuanto testimonio, por parte del creyente. Pero entonces lo primario y decisivo de la fe se halla precisamente no en el asentimiento sino en la admisión. Ahora bien, la admisión es un fenómeno que desborda los límites del asentimiento intelectual. Es menester preguntarse entonces justamente qué es admitir. Con lo cual el problema de la fe ha salido intacto de esta discusión. En segundo lugar, salta a los ojos que la fe como tipo de admisión no recae primaria y formalmente sobre un juicio. Es cierto que la fe recae sobre algo verdadero. Pero ¿es la verdad de un juicio la forma radical y primaria de verdad? En manera alguna. Por tanto lo menos que ha de decirse es que la fe no consiste en el asentimiento a un juicio sino en la admisión de lo verdadero. Lo cual lleva el problema por otros derroteros, lo mismo tratándose de la fe en cuanto tal que de la fe en Dios en especial.

Ante todo, una cosa es clara: la admisión es un modo de eso que venimos llamando entrega. La entrega, según vimos, es un ir desde nosotros mismos hacia otra persona dándonos a ella. El hombre se entrega a Dios aceptando su

Yo, su ser personal propio, en función de la realidad personal de Dios. Por tanto, la fe es primaria y radicalmente la entrega de mi persona a una realidad personal, a otra persona. Lo que en la fe hay de asentimiento a un testimonio no es sino un aspecto de algo más primario: de la entrega. La fe no es el asentimiento a un juicio por un testimonio, sino la entrega a una realidad personal. El acto de fe es un acto de entrega. Lo cual exige que digamos, por un lado, en qué consiste la fe como entrega a la realidad personal, y por otro, que se pongan en claro los caracteres de esta entrega en cuanto entrega.

1. La índole de la entrega en que la fe consiste queda especificada por la índole de aquello sobre lo que la fe recae, esto es, por aquello a lo que la fe se entrega. Lo acabamos de decir: la fe es la entrega a una persona, a una realidad personal. La cuestión se reduce, por tanto, a que digamos cuál es el aspecto de la realidad personal a que formalmente se entrega mi persona en el acto de fe. Mientras no se diga esto, no se ha hecho más que esfumar, en el acto más general de entrega, lo propio de la fe, a saber, la creencia en la verdad. La fe es una entrega a la persona, que envuelve una creencia en la verdad. So pretexto de que la fe no recae formalmente sobre la verdad de un juicio, la filosofía de la religión y la teología se han lanzado hoy por esta vía de la entrega a una persona, sin hacerse cuestión del momento de verdad; con lo cual ha quedado perdido lo propio de la fe como acto de entrega. Es, a mi modo de ver, un grave defecto de la teología y de la filosofía actuales.

La entrega que constituye la fe es entrega a una persona en cuanto esta persona envuelve verdad. ¿Qué es esta verdad? Esta es la cuestión. Podría pensarse que se

trata de una verdad comunicada por la persona a quien se hace la entrega. Esto es, la fe sería la entrega a una persona en cuanto comunica una verdad. En el caso de la fe divina, la fe sería creer *lo que* Dios comunica. La entrega de la fe consistiría, como decía san Agustín, en un *credere Deo*, en un creer a Dios.

El propio san Agustín denuncia enérgicamente la insuficiencia de esta concepción de la fe. Porque lo decisivo no está en creer lo que la persona dice, sino en algo más hondo y radical: creer *en la persona* misma. En el caso de Dios fe es *credere in Deum*, creer *en Dios*, y no sólo *credere Deo*, creer *a Dios*. Pero ¿qué es creer en una persona, en especial, qué es creer en Dios? Para san Agustín, la cosa no ofrece duda: *credere in Deum (est) credendo amare, credendo diligere* (Tract. in John. XXIX, 6) (creer en Dios es amar creyendo). Tomando la línea de nuestro análisis, la fe sería la entrega personal en el amor.

Pero una reflexión surge inevitablemente frente a esta concepción agustiniana de la fe como entrega personal. Según ella, la fe sería un acto de amor, un acto de entrega. Pero esto es a todas luces insuficiente: la fe no es sólo un acto de amor sino una entrega a una persona en cuanto portadora, digámoslo así, de verdad. Y san Agustín no lo negaría. Lo que sucede es que entonces la noción de creer en Dios, *credere in Deum*, envuelve en san Agustín una cierta dualidad interna. Habría, por un lado, un *amare*, un amar que recae sobre la persona en cuanto tal, y por otro un creer, un *credere* que recaería sobre la verdad «portada» o comunicada por la persona en cuestión. Sin embargo, la fe es un fenómeno unitario: es un amar que ha de envolver intrínseca y formalmente un creer, o un creer que sea un momento intrínseco y constitutivo del amar. Ahora

bien, esto sólo puede ocurrir si la verdad a que la fe se refiere no es la verdad de la que fuera portadora la persona en quien se cree, sino que es la verdad en que esta misma persona consiste en sí misma. No se trata, pues, de la verdad de lo que la persona dice o hace, sino de la verdad que es ella misma en cuanto realidad. Entonces, la fe es a la vez intrínsecamente y a una, amar y creer. Este es, a mi modo de ver, el exacto creer en Dios: la fe es la entrega a una realidad personal en cuanto verdadera. He aquí lo que buscábamos. La fe, decía antes, es un acto de entrega a una realidad personal. Pues bien, lo que especifica esta entrega y hace de ella un acto de fe, es que la entrega recaiga sobre una persona en cuanto verdadera. Es menester, entonces, justificar y explicar esta concepción.

Todo pende de lo que se entienda por verdad. Ya lo hemos dicho repetidas veces. La verdad primaria y radical no es la conformidad del pensamiento con las cosas, esto es, la verdad no es primariamente una propiedad del pensamiento, sino una propiedad de la realidad misma, aquel carácter según el cual la realidad misma está actualizada en la inteligencia. Es lo que he llamado *verdad real*. Esta verdad tiene, según vimos, tres dimensiones: patencia de la realidad, firmeza de la realidad, efectividad de la realidad. Patencia, firmeza y efectividad son tres dimensiones de actualización intelectiva de la realidad. Ahora bien, tratándose de una realidad personal, esta verdad reviste caracteres propios que hacen de ella una *verdad personal*. En primer lugar, la realidad personal se actualiza en forma de *manifestación* de su realidad. Pero no confundamos esta manifestación con una enunciación; la realidad personal puede manifestarse de mil otras maneras. En segundo

lugar, la realidad personal tiene ese modo de firmeza que es la *fidelidad* a lo que ofrece ser. Finalmente, en tercer lugar, la realidad personal se actualiza según ese carácter que hace de ella algo *irrefragablemente efectivo*. La realidad personal es una realidad que en cuanto realidad es una verdad que posee intrínsecamente y a una estas tres dimensiones.

Pues bien, la entrega a una realidad personal en cuanto verdad personal real, esto es, en cuanto manifiesta, fiel y irrefragablemente efectiva, es justo la esencia formal de la fe. Sólo habremos penetrado en este fenómeno liberándonos de una concepción angosta de la verdad, como si esta fuera tan sólo manifestación, y además manifestación enunciativa. Para la fe —lo veremos en párrafo aparte— es esencial una cierta manifestación. Pero le es también coesencial que aquella persona a quien se entrega —sea un hombre o sea Dios— sea una persona con cuya fidelidad se puede contar, y que además constituya una realidad tan irrefragablemente efectiva como el Sol o las montañas. Creer en una persona, tener fe en ella, es entregarse a ella en esta su verdad personal real, y no en la verdad de lo que comunica. La fe en lo que la persona comunica sólo es posible fundada en la fe como entrega a la persona en cuanto verdadera.

Es, en forma suprema, el caso de la fe en Dios. Dios es realidad absolutamente personal. Por esto su verdad personal real es también absoluta: es a una, según vimos, absoluta manifestación, absoluta fidelidad, absoluta irrefragabilidad. Por esto nuestra entrega a El en cuanto verdad personal real es fe. Y por serlo, la fe se inscribe por entero en la tensión dinámica teologal entre Dios y el hombre. La fe, en efecto, es un modo metafísico de la causalidad

interpersonal entre la persona divina y la persona humana. Dios en cuanto verdadero está intrínseca y formalmente presente a la persona humana en cuanto real y verdadera. Por esto, *entregarse a Dios en la fe es entregarse al propio fondo transcendente de mi persona.* Recíprocamente, la fe es un movimiento hacia mi interna transcendencia: es fe en la transcendencia personal, es fe en la verdad real que de una manera manifestativa, fiel e irrefragablemente efectiva me está constituyendo fontanalmente. *La fe en la transcendencia personal es ya fe en Dios.* La unidad de las dos proposiciones (subrayadas) es la fe como tensión dinámica de la verdad real mía en la verdad real de Dios.

Esta entrega a Dios en fe es el carácter formal de toda entrega a Dios. Toda entrega es, según hemos visto, acatamiento, súplica y un refugiarse. Pero estos tres momentos son precisa y formalmente momentos de la fe; porque es la fe lo que los hace posibles y necesarios a un tiempo. En la fe, en efecto, el hombre se entrega a la realidad personal de Dios en cuanto manifiesta, fiel y irrefragablemente efectiva. Estas tres dimensiones de la verdad personal de Dios están unitariamente incluidas en el acto de fe en la persona divina, en la entrega del hombre a la realidad personal de Dios en cuanto verdadera. Pues bien, en su aspecto de entrega a la realidad personal de Dios en cuanto manifiesta, la fe es acatamiento. En su aspecto de entrega a la realidad personal de Dios en cuanto fiel, la fe es súplica. En su aspecto de entrega a la realidad personal de Dios en cuanto irrefragablemente efectiva, la fe es un refugiarse. La fe es ya radicalmente acatamiento, súplica y un refugiarse. Si careciera de uno de estos tres momentos, ya no sería fe. Por tanto, la fe como entrega a la realidad personal de Dios en cuanto

verdadera es la esencia misma del acatamiento, de la súplica y del refugiarse, esto es, es la esencia misma de la entrega del hombre a Dios, del acceso del hombre a Dios.

Tal es la fe como una entrega especificada por la índole de aquello sobre lo que la fe recae. Ahora tenemos que dar un paso más y preguntarnos cuáles son los caracteres de esta entrega a la realidad personal verdadera de Dios en cuanto acto de entrega.

2. Los caracteres de la fe en cuanto acto personal derivan en buena medida de la índole misma de su objeto:

A) La fe recae sobre lo verdadero, pero no es mero asentimiento: es entrega. Naturalmente, una entrega que envuelve, según hemos dicho, un momento de verdad: es entrega a la verdad personal de otro, sea hombre o Dios. Pues bien, en esta dimensión suya, la entrega constitutiva de la fe es lo que llamamos *adhesión personal.* He aquí el primer carácter de la fe.

En la fe, la persona humana se adhiere a otra persona, *in casu* a la realidad personal divina. La adhesión no es el asentimiento sino que el asentimiento es la enunciación de la adhesión, una enunciación generalmente sólo de tipo intelectual. Más aún, la adhesión es anterior a todo asentimiento no sólo porque éste se funda en aquélla, sino porque en rigor la adhesión es temporalmente anterior a todo asentimiento expreso. Precisamente porque la adhesión se otorga a una persona, estamos admitiendo de antemano todo aquello que esta persona vaya a manifestarnos, inclusive aunque nunca nos lo manifieste completamente. Sin embargo, no por eso es una *fe ciega* como suele decirse (volveremos sobre este tema) sino que es una *fe personal* que es cosa distinta. En cierto modo es una fe que si no ve todo, por lo menos hace en principio ver.

Como determinante de una adhesión, decimos vulgarmente (no en sentido técnico) que la fe es «inspiración»: lo que mueve a la adhesión es la fe que inspira una persona. En esta adhesión, el hombre se incorpora a la persona creída, en cierto modo corre su misma suerte. Y como la persona a quien se adhiere es verdad real, resulta que la persona del que se adhiere cobra en alguna manera las propiedades (digámoslo así) de la verdad personal de aquél a quien se adhiere. En su virtud, el que se adhiere ha potenciado su propia verdad real en y con la verdad real de la persona a quien se adhiere; se ha hecho, por así decirlo, más verdadero: más manifiesto, más fiel, más efectivo. De aquí un segundo carácter de la fe:

B) La fe no es sólo adhesión personal sino una adhesión que tiene el carácter de *certeza firme*. ¿Qué es esta firmeza? Es una *seguridad personal;* no es una obstinación psicológica. Desde luego, esta seguridad admite grados; hay adhesiones más o menos firmes. ¿Qué son estos grados? No son, como imaginaran la filosofía y la teología de principios de siglo, unos grados en la escala de seguridades, desde la mera posibilidad pasando por la probabilidad hasta la certeza, la cual no sería entonces sino el límite superior de las probabilidades. No. La fe, la adhesión, se adscribe por entero a la certeza y *dentro de ella*. La seguridad no es el límite de probabilidades, es decir, de inseguridades. Entre certeza y probabilidad puede no haber discontinuidad, pero hay siempre distinción de naturaleza. La fe como certeza es siempre adhesión firme. Dicho negativamente, la fe excluye el miedo a errar. Y es este miedo el que admite grados dentro de la certeza misma. Los grados de certeza no se miden por las inseguridades sino por la positiva energía, por así decirlo, con que

la adhesión brota de la mente y se instala en ella. Tener más fe que otro no significa tener más probabilidades que este otro sino creer con más energía. La firmeza de una adhesión es intrínseca y no se refiere extrínsecamente a probabilidades y posibilidades. Perder una certeza no significa reducirla a mera probabilidad o posibilidad o imposibilidad, sino reducirla a algo incierto, haber perdido la energía de la adhesión personal, sean cualesquiera las causas y motivos de esta pérdida. La fe, en este aspecto, es una seguridad personal más o menos fuerte, enérgica y resistente.

Esta firmeza descubre un doble aspecto en la fe. Hasta aquí hemos hablado de la fe *como acto*. Pero este acto, precisamente porque es firme, deja al que lo ejecuta en un estado: es la fe *como estado*. Al «creo» del acto, acompaña el «lo tengo ya creído» del estado. Este estado no es meramente individual. Todo hombre nace y vive en una sociedad. Y toda sociedad tiene un mundo. Aquí, mundo no significa la respectividad de lo real en cuanto real, sino el sistema de ideas, de estimaciones, de normas, de usos, etc., que están vigentes en aquella sociedad y que por consiguiente, para los individuos de esa sociedad «están ahí». Por estarlo son *topos*, lugar, algo de que se echa mano. Estas ideas, etc., son principios o poderes que determinan la vida de los individuos que componen la sociedad en cuestión. El sistema de estos principios o poderes tópicos de una sociedad es lo que, a mi modo de ver, constituye su mundo. De él forman parte sus ideas sobre Dios. En cuanto momento del mundo, la fe es algo en que se está firmemente, con seguridad. Es la fe en que el hombre está constitutivamente instalado en una sociedad. El individuo puede no compartir esa fe por muchas

razones; como veremos luego, una mente instalada no es una mente obturada. Pero si el individuo comparte aquella fe, generalmente no es una fe que ha brotado del fondo de su mente personal, sino que ésta ha sido conformada por la forma de su mundo social. En todo caso, la fe no es sólo un acto sino también la firmeza de un estado de entrega, de adhesión, sea individual o social (tópica).

C) Esta entrega es siempre personal. Y como tal, ya lo vimos, no es un mero estar «llevados» sino un activo y positivo «ir» desde nosotros mismos a Dios. Si no estuviéramos sino «llevados», estaríamos «arrastrados» por un poder que no depende de nosotros. Es lo que acontece en el acceso incoado del hombre a Dios. En ese acceso es Dios mismo quien por ser «pre-tensión» nos arrastra desde El hacia El, sépalo el hombre o no lo sepa, quiéralo o no lo quiera. Pero tratándose del acceso plenario, esto es, de nuestra entrega a Dios, somos nosotros quienes vamos; por tanto somos nosotros desde nosotros mismos, quienes damos nuestra entrega. La entrega es donación. La persona a quien se la otorgamos no es ajena naturalmente a nuestra donación. Pero su función no es una moción de «arrastre», como en el acceso incoado, sino una moción de mera «atracción», incluyendo en este concepto todas las variadas formas con que una persona puede requerirnos sin forzarnos: solicitación, insinuación, sugerencia, etc. Cada cual acepta o no el hacer suya esta atracción. Sólo haciéndola suya se convierte en entrega personal. Entregarse consiste justamente en hacer nuestra esta atracción. Y hacer nuestra una atracción es justo optar. Pues bien, en ello consiste lo radical de la fe: la fe es opción. He aquí el tercer carácter de la entrega en que la fe consiste en cuanto entrega. Lo radical del hombre es siempre opción:

amor, vocación, religión, etc., son esencialmente opciones. Y la fe es una entrega opcional a una persona en cuanto verdadera. Es una opción de toda nuestra realidad entera y no sólo de la inteligencia, del sentimiento, o de la voluntad; una opción de nuestra realidad en orden a la figura radical y última de nuestro ser relativamente absoluto, de nuestro Yo.

La opción no es una inclinación o tendencia de nuestra ánima, sino un acto de nuestra persona, si se quiere, un acto de nuestra realidad en cuanto personal. Y por esto, por ser opción personal, la fe es radicalmente libre. Libre significa aquí que no estamos arrastrados a ella incoerciblemente, sino simplemente atraídos: la libertad consiste en que somos nosotros quienes determinamos hacer nuestra esta atracción. De aquí que libertad no significa arbitrariedad. Opción libre no es opción arbitraria sino opción no forzada. Pero precisamente porque existe aquella atracción la opción está fundada justamente en aquello que nos atrae, esto es, en aquello que nos ofrece en su verdad personal.

En definitiva, esto es formalmente la fe: es una entrega o adhesión personal, firme y opcional a una realidad personal en cuanto verdadera. En última instancia, fe es simplemente hacer nuestra la atracción con que la verdad personal de Dios nos mueve hacia El. Y en esta fe consiste el acceso radical del hombre a Dios.

Pero esto plantea un grave problema. Esta entrega, en efecto, es una fe. Pero el Dios a que nos estamos refiriendo no es el Dios de una religión determinada (cristiana, brahmánica, fenicia, o otra). Es pura y simplemente Dios en cuanto Dios; un Dios, en este sentido, que es personal pero común a toda religión: es Dios como realidad absolu-

tamente absoluta en su absoluta concreción. Como esta realidad no se nos presenta inmediatamente, sino a lo sumo en un «hacia», era imprescindible justificar intelectualmente su existencia. Ahora bien, si está justificada en un estricto razonamiento de la inteligencia, no se ve cómo esta realidad pueda ser objeto de fe, de una entrega opcional libre de mi persona: es el problema «inteligencia-fe», la segunda de las tres grandes cuestiones que la fe nos había planteado. La primera era la índole formal de la fe. Veamos ahora la segunda: la unidad de inteligencia y fe.

II

Inteligencia y fe

El problema de la «relación» entre inteligencia y fe suele presentarse en la filosofía y en la teología clásicas de un modo aparentemente sencillo: ¿es posible que una misma verdad lo sea «a la vez» de razón y de fe? Prescindamos de que en esta fórmula se identifican indebidamente inteligencia y razón; para no entrar en largas disquisiciones aceptemos los términos de aquella formulación. Y suele pensarse que la dificultad está justamente en el «a la vez». Claro está, se entiende que se trata de un «a la vez» para mí. Un dificultoso teorema es siempre una verdad de razón «en sí», pero para un lego en matemáticas es una verdad de simple creencia. Y entonces aquella pregunta significa: cómo es posible que una misma verdad sea para mí a la vez verdad de razón y verdad de fe. Porque si la razón me ha probado la realidad de Dios, no tiene sentido

que esta realidad sea para mí objeto de fe, y mucho menos de una fe cuyo carácter esencial es ser opción libre.

Naturalmente, la fuerza de esta argumentación se apoya en cierta noción de lo que son la razón y la fe. Se parte de que la fe es «creer lo que no vemos», lo cual lleva sobreentendido que «saber es ver». Entonces el «a la vez» de la razón y de la fe, sería el «a la vez» del no-ver y del ver. Y esto es imposible. Suele añadirse a lo sumo que tratándose de verdades «religiosas» no basta la razón para admitirlas, sino que se precisan algunas «disposiciones morales». Pero siempre queda en la penumbra cuáles sean estas disposiciones, y sobre todo cuál sea su función respecto de la prueba racional. Y como de ello pende el sentido del «a la vez» de razón y fe, resulta que el problema se ha desplazado: antes se nos ha dicho que el problema estaba en que algo «a la vez» se vea y no se vea; ahora se nos dice que el problema está en la relación entre razón y disposiciones morales. Lo cual no facilita ciertamente la claridad de la tarea. Para entrar en la raíz de la cuestión es menester enfrentarnos, pues, con los dos problemas citados:

1.° Cuál es la diferencia esencial entre inteligencia y fe cuando se trata de la realidad de Dios.

2.° Cuál es la índole radical del «a la vez» de inteligencia y fe.

1.° *Diferencia entre inteligencia y fe.* Comencemos por actualizar y discutir las tesis clásicas.

A) Se comienza por decir, mejor dicho, se da por supuesto que «saber es ver». ¿Es esto verdad? Me refiero, claro está al saber intelectual. Pues bien, sólo una noción angosta de lo que sea inteligencia ha podido llevar a este concepto como a algo obvio desde el tiempo de los

griegos. Inteligir, según pienso, no es formalmente ver sino tener en mi inteligencia la actualidad de lo real aprehendido como real. Es cierto que no basta con tener algo actualmente en la inteligencia para decir que sabemos lo que es; pero es innegable que todo lo que haga falta para llegar a este saber ha de moverse *formalmente* en esta actualidad, y consiste en hacerla más plenaria. Lo esencial está, pues, en esta actualización primaria. Su forma primaria es impresión. Ahora bien, la visión no es la forma exclusiva de saber, precisamente porque no es la forma exclusiva de impresión de realidad ni por tanto de intelección. Cada sentido, según vimos, nos presenta no sólo lo que es real, sino la realidad misma, en forma propia. En la visión (así suele pensarse cuando menos) está presente formalmente la cosa misma; en la audición la cosa está presente en forma de «noticia», etc. En todos los sentidos y en especial en los de la orientación y equilibrio, tenemos la realidad aprehendida en forma de «hacia». Ello lanza a la inteligencia por la ruta de la búsqueda: es el orto de la razón. Y claro está, lanzados por la ruta de este «hacia» no está dicho en ninguna parte que lo que por ella encontremos sea «ver» la cosa buscada, ni mucho menos. Puede ser que lo mejor de nuestra intelección no tenga este carácter visual. Cuando la física de las partículas elementales formuló las ecuaciones a que obedecen, quedó bien de manifiesto que las partículas no son ni corpúsculos ni ondas clásicas. Comparten con los corpúsculos y las ondas ciertos caracteres, y en esto consiste nuestro verdadero saber de ellas; pero esas partículas no solamente no se han visto sino que ni tan siquiera son visualizables como creían los físicos. El hombre sabe de las partículas elementales moviéndose en la realidad «en hacia», no teniéndola

delante como en la vista. Y la realidad así encontrada lo está en una ley pero no es visual. El saber de las partículas elementales no es ver. Y he insistido en este ejemplo, tan fundamental en la moderna ciencia, para que no se piense que la negación de la identidad entre saber y ver se refiere en primera línea a temas teológicos. Saber, no es forzosamente ver.

B) Pero es que tampoco fe es «creer lo que no se ve». Como se piensa que saber es ver, resulta que lo no-visto queda eliminado de la inteligencia y se aloja en el dominio de lo irracional: es la fe ciega. Pero esto no es verdad. ¿Es verdad que en la fe no se ve nada? Aquí suele tomarse por «ver» la presencia de lo inteligido en la inteligencia. Y entonces hay que afirmar que en la fe se ve algo, en el sentido de que hay algo de lo creído que está presente en la inteligencia. Porque la realidad puede estar presente de muchas maneras, tantas cuantos son los sentidos que el hombre posee. Repitámoslo. En la audición no está formalmente presente la cosa misma como suele pensarse que lo está en la vista. Pero ¿cómo se va a decir que en el sonido oído no hay nada presente de la cosa que suena? No está formalmente presente la cosa en sí misma, pero es que el sonido es formal y intrínsecamente remitente a la cosa misma porque es «su» noticia. La noticia es siempre «de» la cosa. Este «de» no es una relación extrínseca de lo oído a la cosa, sino que es un momento formal del sonido mismo. Por tanto este «de» es la presencia «notificada» de la cosa. La presencia remitente, por pobre que parezca, es verdadera presencia. La presunta pobreza del oído se nutre de nuestra aprehensión del mundo físico. Pero en cuanto entramos en el dominio de las realidades personales, el oído cobra súbitamente un enorme volumen, hasta

el punto de que podría perfectamente pensarse que este volumen es mayor que el de la vista. Lo propio debe decirse del tacto: el mero estarnos tocando lo real, es ya una presencia. No nos es presente ciertamente cómo es lo real, pero es la presencia de lo que he solido llamar «nuda realidad». Y este momento de «nudez» pertenece formalmente a lo táctil: es la presencia y «nada más» que la presencia. Este «nada más» es justo la nudez como momento intrínseco y formal de lo táctil. Además, lo real, según llevamos dicho repetidamente, puede estarnos presente en forma de «hacia». Permítaseme la insistencia: no es una presencia «hacia lo real» sino la «realidad en hacia». En el «hacia» está la presencia direccional de la realidad. Y habría que decir lo propio de todos los demás sentires. No es nuestro tema. Lo único que aquí nos importa es que lo real nos está presente no sólo en forma visual, sino también en formas no visuales, y en formas tal vez no visualizables. Y sin embargo en todas ellas nos está estrictamente presente. Más aún, estos diversos modos de presencia no están simplemente yuxtapuestos, sino que tienen una *primaria* unidad. Constituyen unitariamente y *a radice* eso que llamamos la presencia de lo real a nosotros. Y esto es verdad ante todo por lo que concierne al puro sentir. Los sentires no existen cada uno en y por sí mismos para llegar a constituir después una síntesis, sino que por el contrario, su diversidad es la diferenciación analítica del sentir: «los» sentires son los analizadores de «el» sentir. Y como se trata siempre de sentires intelectivos, resulta que la estructura de la presencia de lo real en el sentir, es *eo ipso* la estructura de la intelección en sus diversos aspectos o tipos. La intelección en cuanto tal es «a una» la aprehensión de lo real *en todos sus modos*. En su unidad primaria,

estos modos llevan a la inteligencia sentiente por derroteros diversos. El «hacia» de la noticia lleva a la inteligencia «hacia» la cosa sonora, hacia lo notificado. El «hacia» de la «nudez» lleva a la inteligencia al tanteo de su índole propia, etc. Y esto es verdad hasta tratándose de la vista: el «hacia» lleva desde el eidos a la intelección de su estructura interna.

De ahí que deba hablarse de *diversos tipos de intelección:* hay una intelección de tipo auditivo, de tipo táctil, de tipo direccional, etc. No son expresiones metafóricas; mejor dicho, no son más metafóricas de lo que puedan serlo los vocablos de origen visual con que ha solido expresarse y conceptuarse la intelección: intuición, evidencia, etc. Se ha tomado como estructura de la inteligencia humana lo que no es más que la estructura del tipo de intelección visual. Por eso he intentado elaborar una teoría de la inteligencia sentiente en cuanto tal en todos sus aspectos y modos. En este trabajo, lo único esencial era llegar a alcanzar este concepto plenario de inteligencia.

Con este concepto tenemos ya el instrumento, por así decirlo, que nos fuerza a conceptuar de modo más adecuado la presencia de lo real en el hombre. No es forzosamente una presencia ni visual ni visualizable; pero es siempre una verdadera presencia, por tanto un modo de intelección, todo lo deficiente que se quiera en muchos de sus aspectos, pero verdadera intelección. Lo no visual no es forzosamente irracional. Es lo que sucede con la fe en Dios. Dios no nos está presente como una cosa vista o visualizable; pero esto no significa que no nos esté intelectivamente presente de ninguna manera. Y en este sentido, la fe nunca es absolutamente ciega. Envuelve siempre alguna presencia de lo real, en noticia, nudez y dirección.

Por tanto envuelve siempre un momento intelectivo.

En definitiva, ni saber es ver ni creer es ser ciego. Y de esta discusión se desprende no sólo la insuficiencia de la fórmula clásica a propósito de la inteligencia y de la fe, sino algo positivo mucho más importante, a saber, que es menester comenzar por atender al modo como Dios nos está presente. Y este modo es lo decisivo en nuestro problema, pues de él pende la diferencia entre inteligencia y fe como actitudes humanas concernientes a la realidad.

C) Ya hemos dicho en el curso de estas páginas el modo como Dios nos está presente; pero conviene rememorarlo aunque sea muy sucintamente. Dios no es una realidad que nos está presente como una cosa lo está a la vista, ni su intelección es la propia de una realidad que encontramos en nuestra vida, esto es, en la construcción de mi ser de lo sustantivo, de mi Yo. Sin embargo hay cierta presencia de Dios en la realidad y con ello hay cierta intelección de El en la vida humana.

a) El hombre es una esencia abierta a las cosas como reales en la construcción de su Yo. En esta construcción, lo real es un poder, el poder de lo real. Y este poder nos tiene y mantiene constitutivamente religados. Este poder de lo real nos es, pues, inmediatamente presente en la religación.

b) Pero este poder de lo real nos hace presente el enigma constitutivo de todo lo real. Toda cosa real es, en efecto, ambivalente. Es, por un lado, su «propia» realidad, pero por otro lado, su realidad nos muestra que es en alguna manera «más que ella» misma. Es el enigma constitutivo de toda cosa real. Y este enigma nos es también inmediatamente presente. En la religación al poder de lo real nos es inmediatamente presente el

carácter formalmente enigmático de lo real en cuanto real.

c) De ahí el tipo de intelección propio de esta presencia. En el enigma no estamos «delante» de aquello en que el enigma radica, como delante de una cosa que vemos. Pero en la presencia inmediata del enigma nos hallamos lanzados «hacia» su raíz en las cosas mismas. Es la realidad «en hacia», y por tanto una intelección «en hacia». Hay, pues, una auténtica presencia de esta raíz, pero sólo «en hacia». Recíprocamente, es sólo «en hacia» pero estricta presencia y por tanto estricta intelección. Es intelección direccional porque es la realidad direccionalmente presente. No es que la realidad nos planteara el problema meramente intelectual de «resolver» un enigma, sino que nos está llevando a ello. En el enigma no estamos simplemente «dirigidos» hacia su raíz, sino físicamente «lanzados» hacia ella.

d) En esta intelección el hombre, digo, está lanzado «hacia». Y el término de un «hacia» es siempre un dificultoso problema. El «hacia», en efecto, lanza a un término que no está determinado en el «hacia» mismo. Más aún, es un término que no es sin más unívocamente determinable. El «hacia» es una intelección no sólo indeterminada sino una intelección de un ámbito abierto a distintas posibilidades. Y el hombre no determina el término del «hacia» arbitrariamente sino fundadamente. Para determinarlo, la inteligencia necesita ejercer muchos actos; pueden compendiarse en la expresión «prueba», «demostración», etc. Nos es indiferente el vocablo. Y esto lo mismo tratándose del enigma de la realidad que de un problema de física teórica o de biología o de historia. Lo único que variará es el tipo de fundamentación en función de la índole de lo que nos fuerza a ello. Tratándose del enigma de la realidad, la

presencia inmediata de este enigma nos tiene lanzados hacia su fundamento «en» las cosas mismas. Esta fundamentación es, pues, una «prueba» del término del «hacia» como raíz del enigma, y por tanto, en cierto modo, de su «solución»: es Dios. La presencia inmediata del enigma de la realidad en la religación al poder de lo real es una presencia direccional de la realidad de «algo», que la inteligencia prueba ser Dios. No es una intelección visual de Dios porque Dios no sólo no está «visto» sino que no es «visualizable». Pero es estricta intelección direccional de El. Dios está presente en lo real sólo direccionalmente; direccionalmente sí está realmente presente en lo real. El hombre no sabe sin más que lo que está direccionalmente presente es Dios. Por eso tiene que probarlo, y por lo mismo, la prueba no lo es tanto de que hay Dios, sino de que algo de lo que hay realmente es Dios.

Pero, repitámoslo, es una presencia direccional en el poder de lo real al que constitutivamente y innegablemente estamos religados. Por esto, lo que la intelección prueba es la realidad de Dios como fundamento de nuestra religación en la construcción del Yo de cada cual. Y esto es lo esencial en la cuestión con que nos estamos debatiendo: la diferencia entre inteligencia y fe. Todo lo que acabamos de decir en las dos páginas últimas es una repetición sucinta de ideas anteriormente desarrolladas; una repetición destinada solamente a situar y dar su perfil exacto a aquel problema. Pues bien, decimos, el problema de la diferencia entre inteligencia y fe es un problema situado por entero en el carácter del término a que nuestra prueba nos ha conducido: Dios como fundamento de nuestro ser relativamente absoluto.

D) En efecto, el término a que la prueba conduce es

Dios. Pero Dios, no como una realidad que fuera objeto de investigación, sino una realidad como fundamento del poder de lo real en la religación. No es lo mismo (lo vimos ya) *realidad-objeto* y *realidad-fundamento*. La realidad-objeto «está en frente» de mí y su presencia se agota en afirmarse, por así decirlo, como siendo lo que es en y por sí misma. En cambio, una realidad-fundamento es ciertamente una realidad en y por sí misma (si no, no sería fundamento), pero su presencia no es la de afirmarse en lo que ella es, sino que consiste en «estarme» fundamentando, está *en mí* fundamentándome. Como fundamento, una realidad-fundamento está aconteciendo en mí, cosa distinta del mero ser en y por sí mismo. No «está en frente» de mí, sino que «acontece en» mí, está aconteciendo en mí. Está presente religándome en el poder de lo real. El término formal de la prueba de la existencia de Dios es Dios como fundamento del poder de lo real en la religación, es decir, como realidad que está aconteciendo en mí. Pero entonces, la prueba tiene dos vertientes. Por un lado, es prueba de Dios como *realidad*-fundamento. Pero, por otro es prueba de que es realidad-*fundamento,* es decir de que esa realidad, por ser fundamento, está aconteciendo en mi propio acontecer, como realidad última, posibilitante y impelente. De ahí una doble actitud del hombre. Por un lado es actitud de *conocimiento* de la realidad de Dios; por otro es actitud que puede ser de *aceptación* de aquel acontecer divino, una aceptación que es la esencia de la entrega. Y como toda entrega es radicalmente fe, esto es, entrega a la realidad personal de Dios en cuanto verdadera, resulta que la prueba de la realidad de Dios como realidad-fundamento sitúa el problema «inteligencia-fe» no *fuera* de la inteligencia, a saber, como si se tratara del

problema «inteligencia-no inteligencia», sino *dentro* de la inteligencia misma: es el problema «conocimiento-entrega». Y planteada la cuestión en esta línea, resulta claro que, por un lado, conocimiento y fe son esencialmente distintos, aunque haya conocimiento demostrativo, pero, por otro, que están esencialmente conexos entre sí aunque no haya demostración. Expliquémoslo.

a) Conocimiento y fe son esencialmente distintos. La cosa es clara en los casos en que la verdad en cuestión sea término de una gran fe y de un escaso conocimiento. Es lo que sucede con los misterios del cristianismo, de los que no cabe demostración. No es necesario insistir aquí sobre este caso. Pero lo que me importa es que hay verdades, como la existencia de Dios, de las que puede haber un gran conocimiento, y en las que sin embargo este conocimiento no es fe. En estos casos conocimiento y fe no sólo son distintos sino que además son perfectamente separables. Es que el conocimiento incluso rigurosamente concluyente y evidente, como un teorema, de una realidad no lleva consigo una entrega, una fe. Y esto no porque (como suele decirse) si conocemos algo con rigor no haga falta tener fe en ello, es decir porque dicho conocimiento no deja lugar para fe ninguna, sino porque conocer y entregarse son dos actitudes irreductiblemente diferentes. La cosa es clara tratándose de una realidad-objeto. La realidad-objeto no puede dar lugar más que al conocimiento, no porque entonces no haga falta la fe, sino porque la índole de lo conocido, esto es, el ser realidad-objeto, excluye formalmente el ser término de entrega. La teología y la filosofía clásicas han tratado a Dios como realidad-objeto; de ahí la imposibilidad de que haya fe en un Dios demostrado. Pero esto es falso: Dios es realidad-fundamento. Y tratándose de este tipo de realidades, conocer su acontecer en mí no es sin más entregarme a Dios, por muy concluyente, evidente y convincente que sea la prueba. Porque el que Dios acontezca en mí es, en última instancia, sólo cosa de Dios, no es cosa mía. Dios acontece en mí, sépalo yo o no lo sepa, quiéralo yo o no lo quiera. Para que sea cosa mía hace falta algo más: hace falta que sea yo quien la haga mía. Y este *hacerla mía* es la aceptación, la entrega. Es lo que páginas atrás expresaba al hablar del acceso del hombre a Dios como algo distinto del acceso de Dios al hombre. La entrega consiste en que yo haga entrar formal y reduplicativamente en mi acontecer en cuanto *hecho por mí,* el acontecer según el cual Dios *acontece en mí.* Que Dios acontezca en mí es una *función de Dios en la vida.* Pero entregarse a Dios es hacer la *vida en función de Dios.* Y en estas condiciones, el conocimiento y la fe no sólo son distintos sino que son incluso separables. El hombre puede perfectamente conocer demostrativamente la existencia de Dios y su carácter fundante, y tener sin embargo una actitud distinta de la entrega. El hombre, por ejemplo, puede demostrar y admitir concluyentemente la existencia de Dios, y sin embargo despreocuparse de ella, no ocuparse de ella más que como de un objeto más del universo. Puede incluso rechazar su intervención en la vida, y revolverse contra ella. Entre ambos extremos hay toda una gama de actitudes intermedias a pesar de haber en todas ellas una demostración admitida como concluyente. Ninguna de ellas es entrega ni por tanto fe. En estos casos, la falta de fe no procede de que haya un conocimiento demostrativo que la haga imposible por inútil, es decir, porque ya hay demostración, sino de que es un conocimiento demostrativo sin entrega.

Hay otro tipo de casos en que el conocimiento es insuficiente en sí mismo, y en que sin embargo la entrega es total. Es lo que acontece, como decía un poco más arriba, o bien cuando se trata de verdades que exceden de las capacidades naturales de la inteligencia, como son las verdades reveladas en el cristianismo, o bien tratándose de la existencia de Dios, cuando no se ha encontrado su prueba. Pero en todos estos casos alguna intelección hay de la realidad a que el hombre se entrega, por lo menos una intelección de tipo auditivo, en noticia.

Por donde quiera que se tome la cuestión, hay un conocimiento (demostrativo o no) y además una entrega o una ausencia de entrega. Es decir hay o bien conocimiento sin fe, o bien conocimiento y fe. Por tanto hay una irreductible distinción entre ambos términos. De ahí lo que, a mi modo de ver, es un grave error: el decir «si hay prueba, no puede haber fe, y si hay fe no es posible la prueba sin que la fe deje de existir». Ambas afirmaciones son falsas. El conocimiento incluso demostrativo no comporta consigo la entrega: hay fe además de conocimiento. Por su parte, toda entrega supone un conocimiento (demostrativo o no): hay conocimiento además de fe. Es que el problema (volviendo a la formulación usual) de razón y fe no es un problema entre dos criterios de conocimiento sino un problema entre dos actitudes, el conocimiento y la entrega ante una misma realidad-fundamento, la realidad personal de Dios en cuanto verdadera.

En resumen, tratándose de una realidad-fundamento conocimiento y fe son esencialmente distintos no sólo cuando se trata de verdades no demostrables, sino, a mi modo de ver, incluso tratándose de verdades rigurosamente demostradas.

b) Pero aunque esencialmente distintas, ambas actitudes no están desconectadas entre sí, ni cuando se trata de verdades que no son demostrativamente cognoscibles. Toda entrega, en efecto, como acabo de decir, presupone o, si se quiere, lleva en sí una cierta intelección de aquello a que el hombre se entrega; toda fe envuelve una intelección de tipo no visual, pero sí de tipo auditivo, en noticia y «en hacia». Sin ello, no habría posibilidad de entrega. La cosa adquiere su máxima agudeza tratándose de verdades de las que hay riguroso conocimiento demostrativo, como en el caso de la existencia de Dios. Por tanto la conexión entre la razón y la fe se halla formalmente anclada dentro de la intelección y no fuera de ella. Esto es, fe y razón no constituyen en primera línea dos dominios diversos, el dominio de la razón y el dominio de la fe, sino dos funciones distintas de la inteligencia misma. ¿Cuáles?

La intelección consiste, como tan insistentemente venimos diciendo, en la actualidad de lo inteligido en la inteligencia. Y por tanto, la función de la inteligencia pende siempre de la índole de lo inteligido. Cuando lo inteligido es realidad-objeto, la función de la inteligencia consiste en descubrirlo y en «dejarlo» ante nosotros, según es él en y por sí mismo. Pero si lo inteligido es realidad-fundamento, la inteligencia tiene una doble función o mejor todavía, una función compleja. Por un lado nos descubre la realidad, pero por otro no sólo nos la deja ante nosotros sino que nos abre el ámbito de la fundamentalidad, el ámbito donde poder y tener que anclar mi realidad en su fundamento, es decir, hace posible que yo haga mía esa fundamentalidad. En rigor no son dos funciones sino la complejidad de una función determinada por la índole fundante de lo inteligido. Serían dos funciones, si la

fundamentalidad fuera un carácter extrínseco a la presencia de la realidad-fundamento. Es lo que acontecería si se tratara, por ejemplo, de apoyarse en una realidad-objeto para hacer algo con ella en la vida. Entonces la realidad es objeto y además sirve para hacer algo con ella. Pero esto no es una realidad-fundamento. La realidad-fundamento no es una realidad presente como objeto y que además, y extrínsecamente a su modo de presencia, tuviera un carácter fundante. La realidad-fundamento es una realidad cuyo modo mismo de presencia en la intelección consiste formal y intrínsecamente en ser fundante. Entonces su actualidad en la intelección nos descubre por un lado la realidad, pero por otro nos instala *eo ipso* en el ámbito de la fundamentalidad. La unidad de las funciones no estriba en su convergencia en un mismo objeto, como en el caso de la realidad-objeto, sino que es una unidad en la intelección misma: el descubrimiento de la realidad es formalmente el trazado del ámbito de la fundamentalidad. Tal es el caso de la intelección de Dios. Dios nos está presente en la intelección, en el «hacia» del poder religante de lo real. La intelección nos tiene «lanzados hacia» El como *realitas fundamentalis,* como realidad absolutamente absoluta, fundante de mi relativo ser absoluto. La intelección, pues, nos descubre a Dios en y por sí mismo pero abriendo el ámbito de la fundamentalidad de mi Yo. Conozco, pues, en rigor intelectual la realidad de Dios, pero este conocimiento es en sí mismo la apertura del ámbito de la fundamentalidad. No es ciertamente que yo haga mía esa fundamentalidad: esto sería la fe; pero es inexorablemente lo que la hace posible, lo que hace posible que yo haga de Dios en y por sí mismo el fundamento de la construcción de mi Yo, lo que hace

posible una fe. De ahí que la posibilidad de esta fe no es algo que tenemos «además» del conocimiento de la realidad de Dios, sino que el conocimiento es intrínseca y formalmente la apertura del ámbito de una posible fe. No es la convergencia de dos actitudes en un mismo objeto, sino la unidad de dos actitudes en cuanto actitudes. Es el conocimiento el que en cuanto conocimiento constituye el ámbito de la posible fe en cuanto fe. El conocimiento de Dios es ya en sí mismo en cuanto conocimiento una fe posible.

Claro está, decíamos antes que la fe y el conocimiento son dos actitudes tan distintas que son separables. Parece que esto contradice lo que acabamos de decir, esto es, la afirmación de que el conocimiento es en sí mismo y formalmente la apertura del ámbito de la entrega, de la fe. Pero la contradicción no es más que aparente. Lo que es formalmente uno es el conocimiento y la apertura del ámbito de la fe. Pero el ámbito de la fe no es la fe misma. Esta y las demás actitudes posibles del hombre ante Dios son irreductibles al conocimiento. Pero es esencial al conocimiento hacerlas posibles. Todas ellas se inscriben en el mismo ámbito, y en este sentido el conocimiento y el ámbito se pertenecen inexorablemente. Tanto, que el hombre puede tomar en él muchas actitudes, pero inexorablemente tiene que tomar alguna, una vez que ha conocido a Dios. Puede no ocuparse de Dios. Pero este no-ocuparse es un acto positivo; no es la mera abstención de un acto sino un acto de abstención, y por tanto una actitud. El ámbito no es la fe, pero es la posibilidad de la fe y de toda otra actitud. Lo que es consustancial al conocimiento de Dios es la posibilidad de la fe. La verdad de Dios es la verdad real de una persona absolutamente absoluta, y por

tanto, su conocimiento es *eo ipso* ámbito de entrega, de fe.

De ahí que me parezcan insuficientes las concepciones clásicas de la conexión entre razón y fe, como suele decirse, y que vienen corriendo desde los tiempos de Tertuliano y de san Agustín. Los unos han cargado el acento en la fe, *credo ut intelligam*, creo para entender; los otros han cargado más el acento en la razón, *intelligo ut credam*, entiendo para creer. Pero cualquiera sea ese doble peso que hay en toda aprehensión intelectual de Dios, queda siempre planteada la cuestión: ¿es esto lo primario de la conexión entre conocimiento y fe? A mi modo de ver, no. Porque en esas concepciones se sobreentiende que «conexión» significa «camino»: la fe como camino «para» el conocimiento o el conocimiento como camino «para» la fe. Pero ser camino no es la primaria conexión de conocimiento y de fe. Tomada la cuestión en un plano más bien externo, es verdad que tratándose de misterios a los que la inteligencia no llega demostrativamente, puede hablarse en cierto modo de camino. Pero por bajo de esta consideración surgen cuestiones más radicales. En primer lugar: ¿cómo es posible ese camino, en qué se funda esa unidad de «vía»? No se nos dice. Ahora bien, sería imposible que un término condujera al otro si no hubiera alguna dimensión común en la que se trace la vía en cuestión. Pero entonces es claro que es dentro de esta dimensión común donde se halla *eo ipso* lo primario de la conexión que buscamos. Ahora bien, esta dimensión común es la intelección en «hacia», la presencia en «hacia» de Dios. De lo cual resulta que la conexión entre conocimiento y fe es la unidad de dos funciones, o mejor, la complejidad unitaria de una misma función de la intelección. Y la prueba está, en segundo lugar, en que el problema de la

conexión entre conocimiento y fe no se plantea tan sólo a propósito de verdades incomprensibles como son los misterios, sino que donde se plantea radical y básicamente es, a mi modo de ver, a propósito de verdades como la existencia de Dios que pueden ser conocidas demostrativamente. La conexión radical de conocimiento y fe, en la verdad de la existencia de Dios, se halla en que, por tratarse de una realidad-fundamento, la prueba de la realidad de Dios está constituyendo el ámbito de la posible entrega a Dios. Ya no se trata del «camino» que va del conocimiento a la fe y de la fe al conocimiento, sino de la unidad del carácter fundamental de la realidad de Dios presente en una misma intelección. Y en esta unidad se funda la conexión de tipo «camino», es decir, de tipo «*ut*» (para) cuando se trata de verdades indemostrables. En ellas hay siempre cierta intelección; y si la fe es camino «para» el conocimiento o éste «para» aquélla, esta unidad de «viabilidad» sólo es posible fundada en la unidad más primaria y radical que acabo de exponer: la unidad de conocimiento y de ámbito de entrega en la intelección de la realidad-fundamento en que Dios consiste para nosotros. Toda verdad misteriosa, por muy misteriosa que sea, nos está presentada siempre como verdad de Dios al hombre; y por tanto, la unidad de conocimiento y fe en estas verdades misteriosas está inscrita y fundada en la unidad de conocimiento y fe tal como existe en la verdad acerca de Dios.

En definitiva, inteligencia y fe, o mejor, conocimiento y fe son esencialmente distintos, pero están esencialmente conectados en la intelección de Dios: es la unidad en Dios como realidad-fundamento, de conocimiento y de ámbito de entrega. Pero este ámbito de entrega no es la entrega

misma; es tan sólo la posibilidad de la entrega. Es cierto que en virtud de esta unidad, el hombre se ve inexorablemente forzado a tomar alguna actitud ante Dios cuya realidad conoce demostrativamente. Pero esta actitud, como hemos dicho, no es necesariamente la actitud de entrega, la fe. Puede tomar y toma de hecho otras actitudes. Respecto de todas ellas, la unidad de conocimiento y de ámbito es tan sólo su posibilidad radical. Entonces no podemos menos de hacernos cuestión de la índole radical de aquella forzosidad, es decir, de aquello que determina el paso de su posibilidad a la realidad misma de una actitud. Sólo entonces podrá hablarse plenariamente de que la verdad de la existencia de Dios es «a la vez» verdad de razón y verdad de fe. Es la segunda de las dos graves cuestiones concernientes a la inteligencia y a la fe que se nos planteaban al comienzo de este párrafo. La primera era la cuestión de la diferencia y unidad entre inteligencia y fe. La segunda es la cuestión de la índole radical del «a la vez» de inteligencia y fe.

2.° *Unidad radical actual de inteligencia y fe.* Acabamos de ver la unidad radical de inteligencia y fe, pero tan sólo como una posibilidad. Por tanto, la unidad radical de que hemos venido hablando es unidad de posibilidad. Necesitamos dar un paso más. Necesitamos ir allende la posibilidad de entrega a la entrega actual. Es decir, necesitamos precisar la índole de aquello en virtud de lo cual esa posibilidad cobra realidad actual.

Evidentemente, la índole de este factor pende esencialmente de la índole de lo que se entienda por posibilidad. Y aunque ya lo hemos dicho de alguna manera a lo largo de las últimas páginas, no estará de más recoger con rigor algunos de los conceptos que nos han ido saliendo al paso,

orientándolos al tema que ahora nos preocupa. Aunque este tema sea el conocimiento de Dios, sin embargo lo que vamos a exponer no es ni exclusiva ni preferentemente propio del conocimiento de Dios, sino que concierne a todo conocimiento en cuanto tal.

Según acabamos de decir, la intelección de toda realidad es siempre, en alguna medida, la intelección de realidad «en hacia». Y el término a que vamos en este «hacia» nunca está unívocamente determinado por la realidad misma. Mientras no se dilucide la cuestión ulteriormente, se ofrecen distintos términos posibles como términos del «hacia». De lo cual resulta que una intelección en «hacia» lo que formalmente hace es abrir ante la inteligencia un ámbito de distintas posibles determinaciones de lo real. La indeterminación del término del «hacia» consiste en ser ámbito. El correlato real del «hacia» es, pues, ámbito.

Pero esto no es suficiente. Porque ¿de qué es ámbito este «hacia»? Ante todo, es ámbito de distintos términos. Y estos términos son, por lo pronto, términos posibles. Aquí posibles significa que mientras no se «resuelva» la cuestión, esos términos son *cosas reales posibles*. El ámbito lo es, pues, ante todo de posibles cosas reales. Pero no es sólo esto. Porque la realidad en «hacia» no sólo *abre* el ámbito de cosas reales posibles, sino que nos *lanza* a él. La inteligencia, en efecto, tiene que moverse en ese ámbito. Estas mociones son, por tanto, mociones mías; cada una de las cuales tiene una dirección propia. Y en la medida en que esta dirección no está unívocamente determinada, no es sólo dirección posible así en abstracto, por así decirlo, sino que es una posibilidad mía de dirección. En este aspecto, el ámbito ofrece diversas posibilidades de intelec-

ción por parte mía. El término del ámbito no son sólo cosas reales posibles, sino también y «a una» con ellas, *posibilidades reales mías*. Pronto veremos el carácter de esta «unidad». Ahora bien, una posibilidad mía es una posibilidad de realizarme en una cierta forma, esto es, una posibilidad de realizar mi propio ser. Las posibilidades ofrecidas por la intelección en «hacia» constituyen una posibilidad de realizarme. Ningún conocimiento por alejado que esté de la realidad humana, por ejemplo un abstracto teorema de matemáticas, se halla exento de esta condición. Las cosas reales posibles abren el ámbito de posibilidades reales mías, y a su vez estas posibilidades pueden determinar, en una o en otra medida, las cosas reales posibles.

Lo esencial para nosotros ahora, son estas posibilidades y cuál es el carácter de la realización de lo posible en tanto que posible. Es un carácter distinto según se trate de cosas reales posibles o de posibilidades reales mías. Tratándose de una cosa posible, su realización pende pura y simplemente de la *actuación* de aquellas potencias gracias a las cuales la cosa en cuestión es posible. Pero tratándose de posibilidades mías no basta la actuación de potencias. Entre éstas y la realidad actual media algo distinto: el apropiarme esa posibilidad. Las posibilidades se hacen realidad actual no sólo por la actuación de potencias previas sino ante todo por *apropiación*. Si se quiere, la actuación envuelve en las potencias un intrínseco momento de apropiación. En páginas anteriores hablábamos de aceptación, de hacer mía una posibilidad, etc., añadiendo que en eso es en lo que consiste la entrega. No hacíamos sino anticipar el concepto más preciso de apropiación. La esencia misma de la entrega es apropiación, y recíprocamente la apropiación es la entrega de la realidad personal a una determinada posibilidad, por tanto a una manera propia de ser.

Ahora bien, el hombre no sólo se apropia de hecho posibilidades sino que inexorablemente tiene que apropiarse algunas. Porque toda apropiación es determinación de un modo de mi ser en vez de otros. Y en esto es en lo que formalmente consiste la volición. La volición es última y radicalmente la determinación de una posibilidad como modo de mi ser. Aquello sobre lo que formalmente recae toda volición en cuanto volición, son las posibilidades, y quererlas es apropiárselas. En esta dimensión la posibilidad envuelve y supera la distinción entre fines y medios. El ámbito de posibilidades es *eo ipso* ámbito de volición. Y como las posibilidades son diversas, toda apropiación es necesariamente *opción*. De esta suerte, la *forzosidad de hacer mi ser* abre el ámbito de posibilidades de ser; esta forzosidad lleva por tanto una *opción;* y la opción realiza la posibilidad por *apropiación*. Forzosidad, opción, apropiación: he aquí la estructura formal del paso de las posibilidades a la realidad actual.

Pero no olvidemos el punto de partida de estas consideraciones. Hemos partido de la intelección de Dios, y nos preguntábamos por la unidad radical actual entre conocimiento de Dios y libre fe en El. En el fondo, lo vemos ahora, es el problema de la unidad de intelección y de apropiación en la determinación de mi ser. Y por paradójico que pudiera parecer, esta unidad se halla justo en la opción libre. La opción, en efecto, es opción de algo inteligido, y la intelección es intelección de algo optando: una posibilidad mía. ¿Posibilidad de qué? Lo acabamos de decir: es posibilidad de mi ser, por tanto de ser relativa-

mente absoluto. Por tanto, si llamamos, como debe llamarse, a la opción, voluntad, resulta que la unidad radical entre conocimiento de Dios y fe en Dios, se halla inscrita precisa y formalmente en la *voluntad de ser*. Bien entendido, no es algo privativo del problema teologal de que estamos tratando, sino que es una estructura esencial de todo conocimiento sea o no conocimiento de Dios.

¿Qué es esta voluntad? No es la mera tendencia a ser o el mero apetito de ser. Ciertamente, no todo mi ser está opcionalmente determinado; toda mi realidad sustantiva, mis apetitos y tendencias todas, y no sólo lo optativo, están configurando mi ser. Pero lo que sucede es que así como la estimulación misma abre la entrada en función del hacerse cargo de la realidad, esto es, de la inteligencia misma, así también la tendencia a ser abre en ciertos niveles la función de optar. Optar no es sólo cuestión de tendencia, como inteligir no es sólo cuestión de sentir. Pero así como la inteligencia es sentiente, así también la voluntad es tendente. Sin embargo, ni sentir es inteligir ni tender o apetecer es querer. Ahora bien, optar sólo se puede por la función de la inteligencia. De ahí que si bien la opción está forzada por la necesidad de ser relativamente absoluto, sin embargo los términos de la volición están abiertos por la intelección. Y como lo propio de la intelección es actualizar lo real en lo que consiste la verdad real, resulta que lo que la voluntad de ser tiene de voluntad y no de apetito, es el estar apoyada en una o otra forma en la verdad. La voluntad de ser en cuanto voluntad es, pues, formalmente *voluntad de verdad*. Por tanto la unidad radical de conocimiento de Dios y de fe en El, consiste en *voluntad de verdad*. Para entenderlo hemos de examinar tres cuestiones: A) qué es esta voluntad de verdad, B) qué es la unidad de conocimiento y de fe en Dios en la voluntad de verdad, C) qué es la voluntad de verdad en la realidad humana. Repito hasta la saciedad: son cuestiones que no son propias exclusivamente del conocimiento de Dios, sino que conciernen a la esencia de todo conocimiento en cuanto tal.

A) *La voluntad de verdad.* Es preciso conceptuar con algún rigor qué es eso de la voluntad de verdad. Sin ello, la segunda cuestión correría el riesgo de perderse en hueras vaguedades. Perdóneseme, pues, esta explicación un poco detenida de carácter puramente filosófico.

La expresión voluntad de verdad tiene diversas acepciones. En un *sentido latísimo*, voluntad de verdad significa lo que acabamos de decir: el hecho de que nuestra tendencia o apetito se mueve dentro de lo que la inteligencia propone, y que en sentido latísimo puede llamarse «lo verdadero». Aquí verdad significa que aquello que determina la voluntad es inteligido como «siendo» en una o otra forma, incluso prescindiendo de que efectivamente sea así. En este contexto, verdad significa, pues, tan sólo que en una o otra medida, la voluntad se determina sabiendo a qué se determina, y que este saber cuenta esencialmente entre los motivos de la determinación misma. Por esto hablo de «lo verdadero», sin compromiso ulterior, como sinónimo de «lo sabido», como sinónimo de que se sabe de algo que «es». En este sentido latísimo, voluntad de verdad es un pleonasmo, porque la voluntad consiste formalmente en determinarse dentro de «lo verdadero». Más que voluntad de verdad es la definición misma de la voluntad a diferencia de la mera tendencia. Es, en el fondo, la idea que la filosofía clásica se ha hecho de la voluntad: apetito racional. A mi modo de ver es un concepto insuficiente de

la voluntad; pero no necesitamos entrar aquí en esta cuestión.

Aunque no latísimo, hay todavía un *sentido lato*, según el cual la voluntad de verdad no consiste meramente en moverse dentro del ámbito de lo verdadero, sino en proponerse algo que sea «de veras». Antes, la verdad era ámbito; ahora es término de la volición. Verdad consiste aquí no en ser meramente sabido sino en ser «de veras» a diferencia de lo que es tan sólo «en apariencia». Querer sólo las apariencias es querer el engaño. El hombre puede tener perfectamente voluntad de engañar o de engañarse. Pues bien, la voluntad de verdad consiste entonces en *veracidad* como opuesta a *engañosidad*. Es, en el fondo —solamente «en el fondo»— lo que Nietzsche entendía por voluntad de verdad *(Wille zur Wahrheit)*: la veracidad *(Wahrhaftigkeit)* con los demás o consigo mismo. Este segundo sentido presupone el primero: evidentemente veracidad y engaño sólo son posibles dentro de lo que hemos llamado el ámbito de lo verdadero.

En estos dos sentidos, indiscernidamente mentados, se emplea hoy inundatoriamente la expresión voluntad de verdad. Pero a mi modo de ver hay un tercer sentido que, según pienso, es el *sentido estricto* de la voluntad de verdad. Aquí, verdad no significa ni lo verdadero ni lo que es de veras, sino algo mucho más modesto, pero más radical: la actualidad de lo real en la inteligencia. Es lo que tan repetidamente vengo llamando verdad real. «Lo verdadero» y lo «de veras» se inscriben en la verdad real. Sólo porque lo real es actual en la inteligencia, es decir, sólo porque aprehender lo real como real es la esencia formal de la inteligencia, ésta puede y tiene que elaborar ideas, montar razonamientos, esbozar proyectos, etc.; «lo

verdadero» presupone la verdad real y sólo es posible por ella. Asimismo, la diferencia entre ser «de veras» y serlo sólo «en apariencia», sólo es posible por la verdad real: ser de veras y ser apariencia, son diferencias de lo real actualmente presente en la inteligencia. Pues bien, la voluntad de verdad es primaria y formalmente *voluntad de verdad real*. ¿Qué es esta voluntad?

Para esclarecerla, recordemos que la verdad real, a pesar de lo simple de su definición, tiene una enorme riqueza interna. Porque la verdad real, es decir, la actualización de una cosa real en la inteligencia, tiene tres dimensiones. Ante todo la verdad real consiste en la *patencia* de la cosa real en toda la riqueza de sus notas. En segundo lugar, decimos que una cosa real es verdadera cuando podemos contar con ella, porque su verdad consiste, en esta dimensión, en que la cosa es y opera según lo que sus notas ofrecen ser: es la *firmeza*. Finalmente, verdad significa que lo real es *efectivamente* real, cuando lo es de un modo, como suele decirse real y efectivo. Patencia, firmeza, efectividad son tres dimensiones ciertamente distintas, pero esencialmente inseparables. El hombre puede atender más a una que a las otras dos, pero las tres existen siempre porque su intrínseca unidad constituye la esencia misma de la verdad real.

Esto supuesto, nos preguntamos qué es la voluntad de verdad real. A primera vista, esta voluntad parece algo imposible porque se trata de la estructura del acto intelectual mismo y por tanto de algo anterior a toda volición. Sin embargo, existe esa voluntad. Porque la verdad real no es sólo un *comienzo* de un proceso intelectual sino un *principio* de todo acto de inteligencia de ese proceso. Si no fuera más que comienzo, la verdad real pertenecería tan

sólo a un remotísimo pasado. Pero siendo principio, la verdad real está siempre presente: todo acto de un proceso intelectual está apoyado en la presencia misma de la verdad real. La realidad, en efecto, nos está presente en la aprehensión primordial y en todo el proceso intelectivo de muchas maneras, y una de ellas es «en hacia». Entonces la realidad misma en su verdad real nos lanza a «idear», englobando en este vocablo «idear» todos los múltiples tipos de proceso intelectivo que el hombre tiene que ejecutar (concebir, juzgar, razonar, proyectar, etc.), y la verdad real que nos lanza a idear abre *eo ipso* el ámbito de dos posibilidades. Una, la de reposar en las ideas en y por sí mismas como si fueran el canon mismo de la realidad; en el límite, se acaba por hacer de las ideas la verdadera realidad. Otra, es la posibilidad inversa, la de dirigirse a la realidad misma, y tomar las ideas como órganos que dificultan o facilitan hacer cada vez más presente la realidad en la inteligencia. Guiada por las cosas y su verdad real, la inteligencia entra más y más en lo real, logra un incremento de la verdad real. El hombre tiene que optar entre estas dos posibilidades, es decir, tiene que llevar a cabo un acto de voluntad: es la *voluntad de verdad*. La verdad real es ciertamente un momento constitutivo de la intelección en cuanto tal; pero lleva inexorablemente a la voluntad de verdad, precisa y formalmente porque la realidad actualizada en la aprehensión primordial es realidad «en hacia». De esta suerte la voluntad de verdad se funda en la verdad real. Ahora bien, esta voluntad de verdad adopta dos formas distintas según sea la posibilidad por la que opte. Si opta por la primera, tenemos la *voluntad de verdad de ideas*. Si opta por la segunda, tenemos la *voluntad de verdad real*. Es justo lo

que buscábamos. La verdad hace necesaria la voluntad de verdad y hace posible la voluntad de verdad real. Pero sólo posible. El hombre, en efecto, se desliza con demasiada facilidad por la pendiente de la voluntad de ideas. Más difícil y menos brillante es atenerse férreamente a la voluntad de cosas. Por eso es urgente reclamarla enérgicamente.

La voluntad de verdad real quiere más presencia de realidad en el hombre. Por esto la voluntad de verdad real es la condición precisa del logro de verdades reales, si no de las elementales o simples, sí por lo menos de las verdades fundadas en éstas. La verdad real, como decía, es ciertamente un carácter de la realidad en cuanto actualizada en la inteligencia. Pero la índole de esta actualización hace inexorable la voluntad de verdad. Ahora bien, en cuanto término de voluntad de verdad, la posesión de la verdad real envuelve esencialmente no sólo la presencia de lo real sino también *eo ipso* la realización de posibilidades mías. Es, en efecto, una opción por la posibilidad de verdad real a diferencia de la posibilidad de meras ideas. Y como toda volición, esta opción entre posibilidades es una apropiación por parte mía, es decir, envuelve mi propio ser. ¿Cómo lo envuelve? No ciertamente porque la verdad real consista o esté fundada en mi propio ser; antes bien, es mi ser el que está fundado en esta verdad. La voluntad de verdad real no es cuestión de *autenticidad;* por el contrario, esa voluntad opta porque sea la verdad real la que configure mi ser. La voluntad de verdad real envuelve mi ser no como expresión auténtica de éste, sino configurándolo por apropiación de las posibilidades que la verdad real ofrece. En su aparente simplicidad, la verdad real está henchida de inmensas posibilidades no sólo de intelección

de cosas sino de realizaciones de mi propio ser. En su voluntad de verdad real, el hombre por tanto se apropia la posibilidad de verdad que le ofrece la realidad, y se entrega a esta verdad, esto es, hace de ella la figura de su propia realidad. En la entrega a la verdad real acontece «a una» la presencia de realidad y la realización de mi propio ser en entrega a aquella verdad. La voluntad de verdad real es así la unidad radical del proceso intelectivo *in actu exercito*.

Esta unidad tiene distintos caracteres, porque las posibilidades que la verdad real ofrece son a su vez distintas según sea la índole de la realidad. No me refiero, naturalmente, a que el hombre pueda tomar actitudes distintas ante una misma realidad, según sean los intereses de su vida, sino a algo previo, a los modos según los cuales la realidad se me hace presente. Estos modos son distintos. Con lo cual resulta ser también distinta la unidad radical del proceso intelectivo en la voluntad de verdad real.

Si la realidad está presente como realidad-objeto, su verdad real es ciertamente la actualización de lo que su realidad es en y por sí misma. Pero su modo de actualización es sumamente preciso: consiste en la actualización de la realidad en y por sí misma, pero «nada más» que en y por sí misma. Pues bien, este «nada más» no es un momento meramente negativo. Es algo eminentemente positivo: es la definición misma de una *posibilidad mía*, la posibilidad de ir a la realidad sólo por la realidad. La voluntad de verdad real es en este caso voluntad de realidad por la realidad misma. La apropiación de esta posibilidad es la entrega a la realidad *por* la realidad. Este «por» es lo que especifica mi posibilidad y mi opción ante una realidad-objeto. La opción por la verdad real es ahora

una opción en la que quiero yo ser tan sólo el lugar natural, por así decirlo, de la verdad de la realidad. Es, entre otras cosas, el orto de la ciencia (en el sentido más lato del vocablo). El saber científico, sea de la índole que fuere, debe su existencia a la voluntad de verdad real. Es una opción libre: podría haber optado por entregarme no a la realidad por la realidad sino a su utilización, aplicación, etc. (poco importa ahora el vocablo) de las realidades. Llamémosla voluntad de elaboración de la realidad. De ahí que en la voluntad de verdad real, tratándose de la realidad-objeto, está en acto la unidad intrínseca y radical de la intelección y de una opción de mi ser: es «a una» presencia de la realidad-objeto, y realización de un modo de mi ser, a saber, mi ser como entregado a la realidad por la realidad. Esta unidad es esa forma específica de voluntad de verdad real expresada en el «por»: la entrega a la realidad por la realidad. He aquí la voluntad de verdad real cuando lo que está presente es la realidad-objeto.

Pero cuando la realidad está presente como realidad-fundamento nos hallamos en una situación distinta. Ciertamente su realidad es también realidad en y por sí misma, pues si no lo fuera no sería fundamento. Pero su modo de actualización en la inteligencia es muy distinto del de la realidad-objeto. En la realidad-objeto está presente su realidad en y por sí misma, y «nada más». En cambio, aquí acontece justamente lo contrario. Porque el modo de actualización es «fundamentalidad», bien entendido, fundamentalidad mía. Por tanto yo mismo soy un momento de esa actualidad. La realidad-fundamento es realidad en y por sí misma pero «*para* mí». No es que además de ser real sea algo que puede servir para intereses o necesidades o conveniencias mías, sino que de antemano el modo mismo

de presencia de esta realidad en cuanto real es serlo fundamentantemente; el modo mismo de presencia de esta realidad es «presencia-para» mí. ¿Qué es este *mí*? Todo acto mío constituye ciertamente un rasgo de mi ser. Y en este sentido todo acto constituye *velis nolis* la determinación de un rasgo mío, de un rasgo de mi ser. Pero en la actualización de la realidad-fundamento no se trata de hacer posible un rasgo por importante que fuere, de mi ser, sino que se trata de hacer posible la constitución de mi ser entero en cuanto ser mío. El «mí» del «para-mí» es mi ser entero en cuanto tal, mi Yo. Y este ser es lo que constituye un momento de la actualización de la realidad-fundamento en mi inteligencia. Ahora bien, la actualidad de lo real en la inteligencia es justo la verdad real. Y esto sigue siendo intrínsecamente válido para las verdades reales fundadas. De donde resulta que en el «para-mí» de la realidad-fundamento tenemos «a una» la verdad real de la realidad y la verdad real de mi persona, mi verdad real. Esta verdad tiene según vimos tres dimensiones que, en el caso de la realidad personal son manifestación, fidelidad y irrefragable efectividad. Y según estas tres dimensiones es como me está presente la fundamentalidad de la realidad-fundamento: es fundamentalidad en orden a la manifestación, a la fidelidad y a la irrefragable efectividad.

En su virtud, la actualización según el modo «fundamentalidad» constituye una radical *posibilidad mía*. No es la posibilidad de la realidad por la realidad, como en el caso de la realidad-objeto, sino la posibilidad de la realidad «para mí» verdad real. Es la posibilidad de ser mi propio ser, pero de serlo fundadamente. La actualización de la realidad-fundamento es «a una» presencia de la realidad fundamental y posibilidad de realización radical de mi ser

propio en verdad: voy a la realidad en «para mí». Y este «para» es lo que especifica esta nueva posibilidad.

¿Cuál es el carácter de esta posibilidad? Una posibilidad es posibilidad sólo si es *una* posibilidad *entre otras*. ¿Cuáles son estas otras? Esta es la cuestión. Como ya dijimos, la actualización de la realidad-fundamento es actualización no sólo de *realidad*-fundamento sino, a una con ella, actualización de la realidad-*fundamento*. Es decir, es en un aspecto conocimiento, esto es, término de un dejar que su realidad sea lo que es en y por sí misma, pero es en otro aspecto término de un dejar que acontezca en mí esa realidad fundamentándome en cuanto realidad. De aquí una doble posibilidad mía. Una es la posibilidad de hacer que esté fundamentándome en mí. Otra, la posibilidad de dejar en suspenso esta fundamentación. En tal caso la realidad-fundamento no deja de ser conocida en su realidad, pero deja de ser fundamentante, es decir, queda reducida *eo ipso* a mera realidad-objeto. No es que se haya presentado como realidad-objeto sino que queda, por suspensión de su carácter fundante, *reducida* a realidad objeto. La realidad-fundamento puede ser realidad-objeto sólo por reducción. He aquí las dos posibilidades. No es, como en el caso de la realidad-objeto, de un lado la posibilidad de verdad real y de otro la posibilidad de elaboración de la realidad, sino que ahora es, dentro de la verdad real, de un lado la posibilidad de realidad-fundamento, y de otro la posibilidad de reducción a mera realidad-objeto. Son dos posibilidades inscritas en la verdad real de una realidad fundamento.

Entre ellas ha de optar el hombre. Pero antes de entrar en esta opción, para no perdernos, resumamos sumarísimamente por lo menos el esquema conceptual que

acabamos de exponer. La intelección es formalmente la actualización de algo en su nuda realidad. En cuanto actualización, es su verdad real. La realidad está actualizada de muchas maneras; una de ellas, especialmente importante para nuestro problema, es la actualización de la realidad «en hacia». Esta forma de realidad nos tiene lanzados a un ámbito de realidad. Ambito, ante todo, de posibles términos. Son de distinto tipo. Aquí nos importan dos: realidad-objeto y realidad-fundamento. La nuda realidad, pues, nos abre el ámbito de estos dos tipos de realidad. Pero el ámbito no lo es sólo de términos posibles, sino «a una» con ellos, de *posibilidades mías* porque los términos han de ser determinados por mí y por tanto su determinación es *eo ipso* una posibilidad de realizarme en una forma o en otra. Entre estas posibilidades ha de optar el hombre para apropiárselas, es decir ha de llevar a cabo una volición. Y en cuanto esta volición recae sobre la realidad «en hacia», es una voluntad de verdad, de una verdad que no es la elemental verdad real de la intelección primera, sino voluntad de verdad fundada. La verdad real lleva así inexorablemente a la voluntad de verdad fundada. Esta voluntad opta entre dos posibilidades: la posibilidad de idear la realidad (voluntad de verdad de ideas) y la posibilidad de incrementar la presencia de la realidad en el hombre (voluntad de verdad real fundada). Esta última voluntad abre a su vez nuevas posibilidades según el tipo de término sobre que recaiga. Si se trata de realidad-objeto hay las dos posibilidades de voluntad de verdad real. Una, la de ir a la realidad para «hacer» algo de ella. Otra, la de ir a la realidad «por» la realidad. Ambas posibilidades están fundadas en la voluntad de verdad real. Si se trata de realidad-fundamento hay otras dos posibilidades. Una la

de limitarme a conocer su realidad, esto es, reducirla a realidad-objeto; otra, la de que esté fundamentándome, esto es, ir a la realidad en «para-mí».

Pues bien, entre estas dos posibilidades últimas, decía, es entre las que el hombre tiene que optar. El hombre puede optar por la fundamentalidad misma, esto es, por la posibilidad de que la fundamentalidad de la realidad-fundamento acontezca en mi ser en cuanto tal. ¿Qué es este acontecer? Al entregarme a la realidad «para mí», el mí, esto es, mi ser entero cobra *eo ipso* la figura de la realidad-fundamento, pues mi ser se la ha apropiado, la ha hecho suya, es decir, vive en la figura de su fundamento. Acontecer es pues, aquí, dejar que la realidad para mí esté siendo formalmente el «mí» para el que es fundamento; es la actualidad de la fundamentalidad en mí. La verdad real de mi persona, en sus tres dimensiones de manifestación, fidelidad y irrefragable efectividad, se halla configurada en la verdad real de la realidad-fundamento: mi manifestación como ser relativamente absoluto es la manifestación de lo absoluto del fundamento, mi fidelidad es fidelidad en el absoluto, mi efectividad es la irrefragable efectividad en el absoluto. Entonces la voluntad de verdad real es *voluntad de fundamentalidad.* He aquí lo que buscábamos. Mi ser es así ser *en verdad,* cosa muy distinta de ser *de veras.* De veras, expresa en definitiva la autenticidad. En cambio ser en verdad expresa que mi ser entero lo es en y por la verdad de una realidad «para mí». Entregarme a la realidad-fundamento en cuanto tal es entregarme a la fundamentalidad propia, hacer mía su fundamentalidad. Es hacer que la fundamentalidad pase a la estructura *formalmente* y expresamente querida de mi propia vida, es hacer que yo viva fundamentalmente.

El hombre lleva a cabo esta opción más o menos libremente, pero siempre con libertad. Podría haber optado por la otra posibilidad, por la posibilidad de suspender la fundamentalidad de la realidad-fundamento. Entonces, no es que me situara de una manera distinta ante la misma realidad que antes, sino que pese a las apariencias, lo que se ha hecho es cambiar la índole del modo de presencia de la cosa. Esta continúa siendo la misma materialmente, por así decirlo; pero formalmente su tipo de realidad ha cambiado: ya no es fundamento sino objeto. Y esto es lo esencial de la cuestión: se ha hecho de la realidad-fundamento otra cosa, una realidad-objeto. Entonces mi entrega a él es una entrega a la realidad de ese objeto por su realidad misma; pero ya no es realidad para mí. Esto no significa que quede anulado el conocimiento de esa realidad, ni su valor cognoscitivo. Todo lo contrario, este conocimiento es conservado. Lo que significa es que «a una» con la objetualización de la realidad-fundamento, el hombre queda *eo ipso* distanciado de ella. Esta distancia es, en efecto, la definición misma de que algo sea *ob-jectum*, ob-jeto. Y en su virtud, el hombre se ha convertido en mero lugar natural de su verdad. Ya no me entrego a mi fundamento sino que me encuentro alejado de él. Alejarme de mi fundamento es simplemente reducirlo a la condición de objeto. Esta es la razón de esa paradójica situación en la cual el hombre conoce perfectamente la realidad-fundamento, y sin embargo no se entrega a ella. Es que el hombre *reduce* la fundamentalidad a mera objetualidad. Esta reducción es una posibilidad por la que el hombre ha optado libremente. Se piensa que para entregarse al fundamento el hombre tiene que optar, pero no para no entregarse, como si la realidad empezara

por presentarse como objeto y sólo después se averiguara que es fundamento. No; la realidad-fundamento se presenta *a limine* como realidad-fundamento. En el caso de la realidad-fundamento, la opción por la objetualidad, esto es, la reducción a realidad-objeto, no es menos opcional ni menos libre que la entrega a la fundamentalidad misma.

En la voluntad de fundamentalidad el hombre quiere conocer entregándose a la fundamentalidad de lo conocido, para dejar que lo conocido sea lo que es (a saber, fundamento), y que yo sea lo que soy (a saber, un ser fundado en él). Es, pues, la unidad radical del proceso intelectivo y de mi ser en cuanto tal. Mi intelección y la libertad de mi opción no sólo no son incompatibles, sino que tienen una intrínseca unidad: es la voluntad de fundamentalidad.

¿Cuál es su naturaleza? La voluntad de fundamentalidad no es meramente un acto consecutivo a la intelección de la realidad-fundamento, sino que es una voluntad que pone en marcha el proceso intelectivo (para descubrir las posibilidades del «hacia»), y lo que hace de lo inteligido el fundamento real actual de mi ser sustantivo absoluto en que mi vida consiste. Esta voluntad es, pues, como toda voluntad de verdad, una voluntad antecedente en alguna medida a la verdad inteligida. Esta «antecedencia» no consiste en ser un *acto*. Si así fuera, pudiera pensarse que es una voluntad que presiona para que lo conocido me parezca ser lo que de antemano yo quisiera que fuera. Ni como consiguiente al conocimiento ni como antecedente a él, es la voluntad de fundamentalidad un acto de voluntad. Primaria y radicalmente, la voluntad de fundamentalidad, como toda voluntad de verdad no es acto. Es más que mera capacidad, pero es menos que

acto: es *actitud*. Es la actitud de entregar mi propio ser a aquello que se muestre intelectivamente ser su fundamento. La voluntad de fundamentalidad es principio de actitud.

Con estos conceptos, bien sumarios, pero suficientes para nuestro propósito, podemos enfrentarnos con el problema de la unidad radical de conocimiento de Dios y de fe en El.

B) *Unidad de conocimiento y de fe en Dios*. Reanudemos la cuestión. Vimos ya que conocimiento y fe son esencialmente distintos: el conocimiento es una intelección de la realidad de Dios, y la fe es la entrega personal a El en cuanto verdadero. Pero veíamos que, esencialmente también, se hallan conectados: todo conocimiento de Dios es el trazado del ámbito de una posible fe, de una posible entrega, porque Dios es realidad fundamentante de nuestro Yo, y por tanto, su conocimiento abre en y por sí mismo el área de mi fundamentalidad. Entre conocimiento y fe en Dios hay, pues, una unidad que no es de mera convergencia sino una unidad intrínseca y radical. En este sentido una misma verdad, la existencia de Dios, puede ser «a la vez» verdad de razón y verdad de fe: el «a la vez» es justo aquella unidad radical. Pero ésta es una unidad tan sólo posible, mejor dicho, es unidad tan sólo de posibilidad. Necesitamos algo que la haga actual como realidad. Y en este «algo» es en lo que formalmente consiste el «a la vez» que buscamos. Pues bien, este algo es la voluntad de fundamentalidad. ¿Cómo?

Recordemos que el hombre es una realidad cuyo ser es relativamente absoluto, un ser cobrado apoyándose religadamente en el poder de lo real. Esto no es una teoría sino un hecho inconcuso, algo inmediato, un hecho radical que

concierne a mi ser entero. La religación al poder de lo real es, pues, algo inexorable. En esta religación se me muestra todo lo real como constitutivamente enigmático, y por tanto problemático; esto es, todo lo real, «a una» las cosas reales y mi propio Yo. Mi persona se halla, pues, religada en su propio Yo, en forma problemática. Lo cual significa que yo soy relativamente absoluto, pero que mi Yo no sólo está cobrado sino que para cobrarlo está radicalmente necesitado de un fundamento para ser. Y lo está inexorablemente porque el cobrar mi Yo es algo radicalmente inexorable. De esta suerte, el poder de lo real es lo que no especulativamente sino física y realmente me lanza inexorablemente hacia el fundamento real del poder de lo real. Es lo que llamamos Dios. Por tanto, Dios es realidad-fundamento como término del «hacia» a que inexorablemente el poder de lo real nos tiene lanzados.

He repetido monótona y insistentemente el vocablo «inexorable». Lo he hecho de intento para mostrar que esa realidad-fundamento que es Dios, no es algo de que el hombre puede o no ocuparse como de tantas otras cosas en la vida, sino que *velis nolis* es algo a que estamos físicamente lanzados no por ocurrencia sino constitutivamente. Lanzados: esto es, el poder de lo real abre inexorablemente al ámbito de la fundamentalidad. Dios es, para nosotros, *quoad nos*, realidad-fundamento, respecto de la cual, por tanto, la persona no sólo puede optar sino que ha de optar; más aún, está inexorablemente optando en todos los actos constitutivos de su Yo, es decir, en todos los actos de su vida. Esto es, el Yo tiene inexorablemente respecto de Dios una voluntad de fundamentalidad, primaria y formalmente porque el Yo está en todo instante necesitado de fundamento. Dios es el fundamento real de mi Yo.

Al lector le asaltará aquí una observación; lo reconozco, pero de ello trataré un poco más adelante.

Esta realidad-fundamento no sólo es real, sino que es «a una» una posibilidad mía, una posible manera mía de ser absoluto. Esta posibilidad se escinde en dos. Veamos ante todo cada una de por sí.

Una es la posibilidad de considerar a Dios como realidad en y por sí mismo, y nada más; esto es, Dios, mera realidad suprema en sí mismo. Es Dios, realidad-fundamento, reducido a realidad-objeto. Entonces *eo ipso*, ya lo hemos explicado, Dios queda distanciado del hombre y el hombre alejado de Dios. No es un mero concepto más o menos dialécticamente logrado. Es la realidad misma de lo que en la historia de las religiones constituye los *dii otiosi*, los dioses ociosos. Son realidades, sin la menor duda, y realidades supremas, pero ociosos respecto del hombre, el cual, por lo general no tiene con ellos ninguna relación ni de súplica ni de apoyo. Un dios ocioso es un dios real pero que no interviene en la vida de la persona; la vida del hombre no está entonces trazada en función de Dios. Es la realidad-fundamento de Dios, reducida a realidad-objeto. Y no se piense que eso es propio tan sólo de mentalidades primitivas. En el fondo, el theós de Aristóteles es un dios super-ocioso: no sólo no se ocupa del hombre, ni el hombre de él, sino que no puede tener relación ninguna con el cosmos. Y no es sólo el caso de Aristóteles. Es en el fondo la situación de muchísimos hombres actuales, cada vez en mayor número. Su ateismo es más bien el teismo de un Dios ocioso. Admiten la existencia de Dios, de una causa primera, admiten incluso su conocimiento estrictamente demostrativo, pero es para ellos meramente una realidad en sí, que no interviene en

la vida ni respecto de la cual tiene sentido hablar de entrega en fe. Es el riguroso conocimiento de Dios pero sin fe en El. De aquí arrancan en buena medida las consideraciones en que nos vemos envueltos desde páginas atrás. He aquí, pues, una posibilidad. Dios realidad real pero ociosa; es la *ociosidad de Dios*. El ámbito que nos abre es la oquedad de la distancia. Y la apropiación de esta posibilidad es el alejamiento de Dios.

La otra posibilidad es la de optar por la fundamentalidad de Dios en cuanto tal, en cuanto realidad-fundamento. Es en la historia de las religiones, el caso de todos los demás dioses. Dios no es entonces tan sólo una realidad suprema, sino una realidad última, posibilitante y impelente: es lo que he llamado Dios en tanto que Dios. Es ciertamente una realidad suprema. Pero su «supremacía», por así decirlo, respecto de nosotros nos lo descubre como realidad absolutamente absoluta. Aquello en que se funda positivamente nuestro Yo, nuestro ser relativamente absoluto, es una realidad absolutamente absoluta y por tanto algo que es para nosotros formalmente fundante. En tal caso «a una» con la realidad de Dios, tiene el hombre la posibilidad de ser relativamente absoluto en El. Además de conocimiento de Dios, hay entonces fe en El. Es la *fundamentalidad de Dios* a diferencia de la ociosidad de Dios. El ámbito que nos abre no es la oquedad de la distancia sino el campo de nuestra tensión dinámica en Dios. La apropiación de esta posibilidad es la entrega de nuestra persona a la realidad personal de Dios, es donación a El en fe: es la vida en función de Dios.

He aquí los dos términos de la opción: Dios ocioso o Dios fundamentante. Y precisamente porque se trata de opción, es *en ambos casos* una opción libre. Es ciertamente

inexorable optar, pero los términos de la opción por lo que a mis posibilidades se refiere, son libres. Pero opción libre no significa ni remotamente opción arbitraria. Todo lo contrario. Es una opción de la voluntad de verdad, y por tanto una opción constitutivamente fundada. Mi libertad de optar por un Dios ocioso o por un Dios fundamentante es una decisión no acerca de lo que yo creo sino acerca de lo que es la realidad misma de Dios. Es, pues, una opción fundada. Fundada ¿en qué?

La voluntad de verdad, ya lo dijimos, no es sólo una serie de actos, los actos de optar por un término o por otro, sino que es primariamente un principio de actitud. Y en esta actitud es en lo que para nosotros se halla fundada la opción que libremente llevaremos a cabo. Esta actitud tiene dos momentos. Consiste por lo pronto en querer descubrir el fundamento a que estamos lanzados. Pero además es una actitud de entregarse, de hacer pasar a nuestro Yo aquello que hemos descubierto ser nuestro fundamento.

a) Ante todo, la voluntad de fundamentalidad es la actitud de poner en marcha el proceso intelectivo en orden a la intelección de cuál sea el fundamento al que nuestro ser relativamente absoluto está inexorablemente lanzado por nuestra constitutiva religación. Es la voluntad de fundamentalidad como motor del proceso intelectivo. Lo hemos llevado a cabo en el capítulo anterior. En él hubimos de probar que el poder de lo real se halla fundado en una realidad absolutamente absoluta, en Dios, el cual por ser fundamento del poder de lo real es el fundamento de que este poder sea un poder último, posibilitante y impelente. Y en cuanto fundamento de este poder, Dios tiene estos mismos tres caracteres. Es, por

tanto, *eo ipso* no sólo una realidad suprema sino un Dios fundante, cuyo carácter personal también hubimos de probar. En su virtud queda racionalmente excluida la posibilidad de un Dios ocioso y racionalmente fundada la realidad de un Dios fundante. La opción por el Dios fundante está, pues, a su vez fundada en razón *racional:* es el conocimiento demostrativo de la realidad de un Dios fundante.

b) Pero la voluntad de fundamentalidad como actitud no es sólo motor de la intelección; es también algo más. Es la voluntad de hacer pasar a mi Yo aquello que la razón me haya probado ser la realidad-fundamento. Es la actitud de entregarse al fundamento que la razón descubra. Y esto ya no es racional: es la congruencia querida con lo racional. Es una congruencia que tiene un nombre preciso: es lo *razonable*. Razonable no significa forzosamente que es una verdad que no está suficientemente probada, pero que es conforme a la razón. Lo que significa primariamente es que es congruente aceptar en la vida aquello que la razón conoce, sea o no suficiente este conocimiento. Y la aceptación en cuestión será tanto más razonable cuando más riguroso sea el conocimiento. Lo razonable en este sentido es más que lo racional; es lo racional transfundido en todo el ser del hombre. Aunque se demostrara matemáticamente la necesidad de que la voluntad acepte incorporar al ser de la persona lo que la razón descubre, sin embargo la aceptación real y efectiva quedaría siempre abierta a una opción. Por eso es necesaria la voluntad de fundamentalidad. El hombre actual está más necesitado de ella que nunca. La aceptación vital de lo racional no es a su vez racional; es más que racional, es razonable.

De ahí, por un lado, la posibilidad de una disociación

entre conocimiento y fe: es la falta de voluntad de fundamentalidad. Se conoce a Dios y no se tiene fe en Dios, no se acepta su fundamentalidad. Con lo cual la realidad-fundamento, Dios-fundante, queda *eo ipso* reducida a realidad-objeto, a Dios ocioso.

Pero por otro lado, hay la posibilidad de que tenga unidad actual «a la vez» el conocimiento racional de Dios y la fe: es la voluntad de fundamentalidad como actitud de lo razonable. La actitud de lo razonable está apoyada en lo racional de la razón. Es lo racional como oferta: es justo lo razonable. Por lo pronto, la razón muestra que es razonable aceptar la razón. Y desde el punto de vista de la entrega, la razón hace de lo racional algo aceptable para la voluntad. Es lo que de una manera poco precisa y en un contexto conceptual diferente (el contexto de las llamadas «pruebas» de lo sobrenatural) se llamó *credibilidad*. Pero no es sólo esto. Es que la razón no sería aceptable si no fuera de suyo aceptanda. Y que lo sea, es justo la expresión de la inexorabilidad de la opción. Es lo que a veces, en el contexto a que antes he aludido, se llamó *credentidad*. No son dos conceptos inconexos. A mi modo de ver, la razón es aceptable porque es aceptanda; pienso que toda credibilidad se funda en previa credentidad. Pero por bajo de esta credibilidad y de esta credentidad está la voluntad de fundamentalidad como actitud firme.

La voluntad de fundamentalidad como actitud de ir hacia el fundamento de mi Yo en la religación, pone en marcha el proceso intelectivo. Este proceso es en sí mismo la constitución del ámbito de una posible entrega a Dios. Pero esa misma actitud como voluntad libre y razonable de entregarme a lo que la inteligencia me muestre ser el fundamento de mi Yo, es principio de que me entregue

realmente a lo que la inteligencia conoce. En su virtud, la entrega que era simple posibilidad constitutiva del conocimiento de la realidad-fundante, se convierte, por un mismo principio, en realización libre de aquella posibilidad, en fe. De esta suerte, la voluntad de fundamentalidad como actitud, es el principio unitario del proceso intelectivo de Dios y de la entrega personal a El en cuanto persona verdadera. No se trata de que la fe lleve a la intelección, ni de que ésta lleve a aquélla, sino de que ambos aspectos constituyen *unidad radical*. Esto es, su unidad está en la raíz misma de donde emerge el movimiento de la persona hacia Dios: en la voluntad de fundamentalidad como principio de actitud. Conocimiento y fe no son sino dos momentos de este unitario movimiento. La voluntad de fundamentalidad como principio de actitud es, pues, en sí misma, la unidad radical no sólo posible sino real del conocimiento de Dios y de la fe en El como opción libre por lo razonable. He aquí lo que tan penosamente buscábamos.

Sin embargo no es algo tan unívoco como a primera vista pudiera parecer. Porque esta actitud de fundamentalidad, por muy fundada que se la suponga, no siempre conduce a lo que acabamos de decir: hay, en efecto, muchísimos hombres que a pesar de su voluntad de fundamentalidad no tienen conocimiento estricto de Dios ni se entregan a El. Es justo la observación a que antes aludía y que seguramente, y con razón, habrá asaltado a todos los lectores. Es necesario ocuparnos de ella. Porque hasta ahora nos hemos planteado el problema de cómo el conocimiento y la fe en Dios son radicalmente «unos» en la voluntad de fundamentalidad. Pero esto deja en pie la cuestión inversa, a saber, no la cuestión de si el conoci-

miento y la fe están *radicados* en la voluntad de verdad, sino la cuestión de si esta voluntad se *despliega* —y en qué condiciones— en conocimiento y fe. Es la pregunta acerca de la voluntad de verdad en la realidad humana, la tercera de las tres grandes cuestiones que nos planteaba la voluntad de verdad.

C) *La voluntad de verdad en la realidad humana.* En el rigor de los términos, esta cuestión está ya zanjada en lo que hemos expuesto. La opción libre, decía, es una opción fundada en una demostración de la realidad de Dios que intentábamos en el capítulo tercero. Y por tanto la voluntad de verdad se despliega en estricto conocimiento y fe. Es cierto que esto es sólo un razonamiento. Pero no olvidemos nuestro propósito. No nos proponíamos trazar el camino por el que una persona llega a Dios. Estos caminos son infinitos. Lo único que nos proponíamos es la *justificación intelectiva* de todos esos caminos y de todas esas llegadas. Y desde el momento en que hemos dado esta justificación, el propósito está logrado. Pero estas consideraciones pueden parecer a muchos meramente dialécticas, porque la justificación intelectiva envuelve un intrínseco problematismo. Ya lo advertí expresamente al comenzar a tratar de la justificación de la realidad de Dios: esta justificación «es la explanación de una experiencia que estamos experienciando físicamente; por tanto tiene siempre esa resonancia de problema propia del carácter de la marcha de la vida personal». La justificación que hemos encontrado conserva todo su valor pero precisamente por ello fuerza a hacerse cuestión de aquella resonancia problemática.

Este carácter problemático se presenta concretamente en tres hechos que conciernen justamente a los dos

momentos que hemos descrito al tratar de la voluntad de fundamentalidad como actitud. Ante todo en lo referente al «proceso intelectivo» puesto en marcha por aquella voluntad. Es que la justificación intelectiva de la realidad de Dios ha sido múltiple; son muchas las llamadas pruebas de la existencia de Dios. Pero esta multiplicidad no es sólo «múltiple», sino que en buena medida se han intentado «nuevas» pruebas precisamente porque las anteriores, por una o por otra razón, no parecían del todo satisfactorias. Y claro está no pienso que esté exenta de esa condición la prueba que aquí he esbozado, aunque estimo que es rigurosamente concluyente. He aquí un primer hecho con el que hay que contar. Pero hay otros dos hechos que se refieren a la voluntad de fundamentalidad en lo que toca a la «opción» que en ella acontece. En primer lugar está el hecho de tantísimas personas que se despreocupan de la cuestión. El carácter inexorable de tener que optar queda así gravemente afectado por una indiferencia. Es un segundo hecho al que hay que atender. No sólo esto, sino que son muchas las personas, cada vez en número mayor, que ni tan siquiera se despreocupan de la cuestión, porque jamás la han sentido como cuestión. Es decir, no sólo no parece inexorable el optar por uno o por otro término, sino que lo que no parece inexorable es que la voluntad de fundamentalidad sea constitutiva de la persona humana. Es el tercer hecho a que antes aludía. En estas condiciones parece que la voluntad de fundamentalidad está suspendida en el vacío. Queda así planteada por esos tres hechos, en forma concreta, la cuestión de lo que sea la voluntad de verdad dentro de la realidad humana.

Comencemos por reflexionar sobre cada uno de los tres hechos citados por separado. Sólo así estaremos en

condiciones de conceptuar unitariamente el problema que plantean.

a) Ante todo, el hecho innegable de que la validez de las pruebas racionales de la existencia de Dios, que se han presentado en la historia, no ha sido admitida por todos ni tan siquiera por todos aquellos que admiten o están dispuestos a admitir la realidad de Dios. Lo cual manifestaría la inanidad de la voluntad de verdad por lo que se refiere al conocimiento de Dios. El primer momento de la voluntad de verdad, a saber, el que esta voluntad lleva al conocimiento de Dios, quedaría «refutado» *in vivo* por así decirlo. Pero hay aquí un grave equívoco que es menester disipar. La prueba de la existencia de Dios, es decir, su intelección demostrativa, aún puesta en marcha por la voluntad de verdad, tiene un alcance y un valor que no penden de esta voluntad sino sola y exclusivamente de la inteligencia misma. La discusión acerca de la validez de las pruebas es asunto de intelección y nada más. En esta línea, he propuesto en el capítulo tercero de este trabajo una prueba. Estimo que es rigurosamente concluyente (si no, no la hubiera propuesto) pero como todas las demás pruebas está sometida a discusión. Mas ¿es esto a lo que nos referimos cuando hablamos de que la voluntad de verdad desencadena, pone en marcha, el proceso intelectivo del conocimiento de Dios? Que la voluntad de verdad, como voluntad de fundamentalidad, ponga en marcha el proceso intelectivo es algo que pertenece intrínseca y inamisiblemente a esa voluntad. Lo que no está dicho es que proceso intelectivo sea idéntico a demostración. Y este es el equívoco que hay que disipar. Demostración es tan sólo un modo, el más estricto y constringente de intelección. Pero no es idéntico a proceso intelectivo, sino que

este proceso es anterior, incluso cronológicamente, a toda posible demostración. La demostración es la forma más rigurosa que ese proceso puede llegar a revestir. Por eso, la discusión sobre el rigor del raciocinio no afecta a la existencia del proceso intelectivo. Es siempre una discusión dentro ya de este proceso. De lo cual resulta que en el proceso intelectivo han de considerarse dos cosas. Una, aquello que la inteligencia logra inteligir procesualmente; otra, aquel momento según el cual el proceso intelectivo está anclado en la voluntad de verdad. La «demostración» sólo concierne al primer punto, pero deja en pie el segundo que es el anterior y radical. La multiplicidad y posible insatisfactoriedad de las pruebas no «refuta» en manera alguna el que haya una voluntad de verdad a la que esencialmente pertenece un proceso intelectivo.

Pero esto no agota la cuestión «real». Porque, distintos, estos dos puntos no son sin embargo absolutamente independientes. ¿Qué es, en efecto, este proceso? Mi persona, en cuanto tiene que construir su ser relativamente absoluto, cobrado en la religación al poder de lo real, está, según vimos, necesitada de fundamento, porque el poder de lo real es intrínsecamente problemático. No es un problema especulativo, sino un problema «real» en cuanto problema, el problema de la vida personal. En este problematismo, en efecto, no estamos dirigidos a un objeto que fuera término de consideración teorética, sino que en todos nuestros actos estamos físicamente *lanzados* «hacia», a saber, hacia el ámbito de la fundamentalidad. Y en esta apertura «hacia» va incursa la inteligencia misma. Con lo cual, la intelección tiene un doble aspecto. Ante todo dibuja en el lanzamiento la figura de lo que sea la fundamentalidad. Ya lo vimos al comienzo del capítulo

tercero: es la idea misma de Dios en cuanto idea. Pero, en segundo lugar, ese ámbito es algo más: es un ámbito como momento de la realidad del poder de lo real. Y en este aspecto tenemos aquí algo más que una idea; tenemos, por así decirlo, el perímetro que perfila un área de realidad, esa área que se llama fundamentalidad. Es nada más que perímetro de un ámbito, pero es un perímetro real de la realidad; es, por tanto, un momento de la realidad. Esto no es cuestión de razonamiento: es la estructura misma de la constitución de mi Yo en la realidad a cuyo poder estamos religados. Y esta estructura es formalmente intelectiva: es la intelección de algo real, del ámbito de la fundamentalidad de lo real. Naturalmente, como acabo de decir, es nada más que un ámbito real en la realidad. Lo cual es asaz impreciso. Pero esta imprecisión no es la imprecisión de una idea sino la indeterminación de un ámbito real. De ahí que la voluntad de fundamentalidad mueva a la inteligencia a precisarlo: es justo el proceso intelectivo. A la voluntad de fundamentalidad le pertenece, pues, esencialmente un proceso intelectivo que intelige un momento de la realidad en que se está realizando procesualmente.

Este proceso es un proceso de la inteligencia *en la realidad*, en ese modo de ésta que es «realidad en hacia». Porque el ámbito de la fundamentalidad, como acabo de decir, no es mera idea, sino un momento de la realidad misma. Y por esto su intelección es siempre la intelección de algo real; real «en hacia», pero real. Y esto es esencial. Porque dentro de este ámbito real en la realidad, el proceso intelectivo puede adoptar la figura de un razonamiento concluyente: es la prueba o demostración de que ese ámbito real está constituido por una realidad absolutamente absoluta. La demostración de esa realidad no es pues una mera transición de idea a realidad, sino el descubrimiento de la estructura misma de lo real en cuanto real «en hacia», de esa realidad en la que ya estamos y que estamos ya inteligiendo. Toda demostración de la existencia de Dios es así proceso intelectivo dentro de la realidad misma.

Pero no todo proceso intelectivo es demostración. Y esto por varias razones. En primer lugar, porque la validez de las pruebas es siempre discutible; en cambio desde el punto de vista de una voluntad de fundamentalidad, el proceso intelectivo de un ámbito de lo real es un hecho, todo lo necesitado de esclarecimiento que se quiera, pero hecho. En segundo lugar, porque puede acontecer que una persona determinada no aboque a ninguna prueba que le resulte convincente. Sin embargo, intelección de algo real, a saber, del ámbito, la hay siempre. Y tercero, y sobre todo, porque el proceso intelectivo puede conducir a algo muy distinto de una demostración.

El hombre, en efecto, puede alojar por así decirlo más o menos espontáneamente, en el ámbito de lo real a que nos estamos refiriendo, la realidad absolutamente absoluta de Dios. Si para este hombre no hubiera «demostración», esta admisión de la realidad de Dios no estaría intelectivamente justificada; pero esta admisión sería una auténtica fe. Hay entonces una intelección, una *gnosis* (en el sentido etimológico del vocablo y no como designación del gnosticismo en la historia de las religiones). Es la intelección del ámbito *real* de la fundamentalidad de lo real, pero una intelección que no aboca a un estricto conocimiento sino a una fe. Es, en definitiva, el caso de la casi totalidad de los hombres que creen en Dios: no se hacen cuestión de

justificar racionalmente su realidad. Descubrir a Dios no significa demostrar su existencia. Recíprocamente, demostrar la existencia de Dios no significa que el razonamiento sea «el» camino para descubrir a Dios. La demostración de la existencia de Dios no es primariamente una exigencia lógica que se esgrime frente a quienes no creen en Dios, sino una exigencia lógica que se dirige exactamente igual al creyente, una exigencia que reclama de éste una estricta justificación de aquello en que cree.

Pero la fe es sólo un posible término del proceso intelectivo sin demostración. Es también posible que el hombre no sólo no llegue a una justificación, sino que entonces, además, suspenda la fe. No hay propiamente hablando gnosis sino *agnosia:* es el *agnosticismo*. Pero aunque pueda parecer una paradoja, el agnosticismo es un proceso intelectivo: el proceso intelectivo agnóstico. ¿Qué es, en efecto, el agnosticismo? Consiste, claro está, en instalarse en la *ignorancia* de la realidad de Dios: «no sé si existe». Pero en la medida en que es ignorancia, el agnosticismo es *eo ipso* un modo del proceso intelectivo. Porque ignorancia no es mera carencia de un saber. Toda ignorancia, por el contrario, es siempre ignorancia de algo muy preciso. Es decir, el que ignora sabe en una o en otra medida qué es lo que ignora. El hombre de Altamira no ignora qué es una ecuación diferencial; carece de toda referencia a estas ecuaciones. Sólo el hombre a quien se le habla de ecuaciones diferenciales, y no sabe ni de qué le están hablando, porque no entiende los vocablos, sólo este hombre ignora lo que es una ecuación diferencial. La mera expresión «ecuación diferencial» significa, por el hecho de ser una mención de *algo*, qué es lo que se ignora: se ignora «eso». Sin este «eso» no hay ignorancia sino carencia. La

ignorancia es, por tanto, un modo de proceso intelectivo. Pues bien, el agnosticismo no es carencia de noticia, sino ignorancia, en la cual, por tanto, se sabe qué es lo que se ignora. Pero el agnosticismo es algo más. No es mera ignorancia sino ignorancia de algo que es ignorado porque intelectivamente no se ha encontrado. Sólo este tipo de ignorancia es la propia del agnóstico: es la ignorancia de lo que no se ha encontrado. ¿Dónde? En la realidad. Pero en la realidad no como aquello en que están realizadas nuestras ideas, sino como aquello que siendo un momento de lo real, me resulta indeterminado. El ámbito de la fundamentalidad es un momento de la realidad. Por tanto, aunque no esté determinadamente conocido como siendo Dios, es sin embargo un momento real. Está inteligido como siendo realmente aquello que aún no conocemos lo que en realidad es, pero que el agnóstico intelige que es real de un modo no bien conocido. Por consiguiente, el agnosticismo no es del todo ajeno ni a la realidad de Dios ni a su intelección. Es más bien ajeno al conocimiento estricto de la realidad de Dios. Ni tratándose de Dios ni de ninguna otra realidad, inteligirla, esto es, aprehenderla como real, no es lo mismo, ni remotamente, que conocerla. Oir un sonido, no es conocer lo que el sonido es. Pues bien, la ignorancia del agnostico no es ininteligencia de Dios sino intelección más o menos indeterminada de El, esto es, sin conocimiento estricto. Es la *incognoscibilidad* de Dios, cosa muy distinta de su no-intelección. Pero el agnosticismo es todavía algo más. No es sólo ignorancia y incognoscibilidad, sino la ignorancia y incognoscibilidad de algo que el agnóstico imperiosamente busca pero no encuentra. Se busca a Dios, porque Dios, aunque incógnito, es algo en que el agnóstico vive como palpando su

nuda realidad. El ámbito de la fundamentalidad, repito, es un momento de la realidad. Y este momento real no es ajeno en su realidad a la realidad misma del hombre. Es un momento absoluto que, como tal, el agnóstico como todo hombre, no sólo intelige sino que «palpa». Es un tanteo, pero que no cobra la figura precisa de su eidos, digámoslo así. Y en este sentido es un tanteo sin encuentro preciso. Desde este punto de vista, el agnosticismo es *frustración* de búsqueda intelectiva. En esta frustración es donde cobran su figura la incognoscibilidad y la ignorancia de Dios; es en ella donde acontece la suspensión de fe. Pero como ignorancia, como incognoscibilidad y como frustración, el agnosticismo es una forma estricta de proceso intelectivo que recae sobre un momento real de la realidad inteligido como tal.

Tanto la fe intelectivamente insuficiente, como el agnosticismo, nos iluminan positivamente la índole esencial de un aspecto de la voluntad de fundamentalidad. A la voluntad de fundamentalidad compete formal y esencialmente un proceso estrictamente intelectivo. En cuanto este proceso no se identifica con una demostración, esto es, con una justificación racional de la existencia de Dios, resulta que este primer hecho de los tres a que nos estamos refiriendo, nos descubre que lo que esencialmente es la voluntad de fundamentalidad es *voluntad de buscar*. Y es en esta voluntad donde de maneras bien diversas, según acabamos de ver, son radicalmente «unos» la intelección y la opción, porque la misma suspensión de fe del agnóstico es un modo positivo de opción. La voluntad de fundamentalidad, por tanto, es no sólo aquello en que el conocimiento y la fe están *radicados*, sino que es aquello que *se despliega* en búsqueda intelectiva y en opción.

Pero no todo hombre es buscador de Dios. Esto nos lleva al otro momento de la voluntad de fundamentalidad, a la opción misma. Es aquello donde se inscriben los otros dos hechos que hemos de considerar ahora.

b) Primeramente, el hecho de que un grandísimo número de personas viven despreocupadas de la cuestión con que nos estamos debatiendo. Decíamos más arriba que el hombre se ve inexorablemente forzado a ir «hacia» la realidad de Dios, optando, también inexorablemente, entre Dios como *realidad-objeto* y Dios como *realidad-fundamento*. Ahora bien, el hecho innegable es que muchísimos hombres se desentienden de toda opción. Por tanto ni se hallan incursos en un proceso intelectivo hacia Dios ni llevan a cabo una opción respecto de El. Y como estos dos momentos son los que constituyen la voluntad de fundamentalidad, resulta que estas vidas desentendidas del problema de su fundamento, son *eo ipso* vidas sin voluntad de fundamentalidad.

No se trata de subestimar esta actitud. Todo lo contrario. Desentenderse del problema del fundamento de la vida, no es sinónimo de *frivolidad*. Puede ser y es en muchos casos, frivolidad. Pero la frivolidad nada tiene que ver con lo que de suyo es la actitud del hombre que se desentiende del problema de su fundamento. Tanto menos cuanto que la frivolidad puede afectar a todo, inclusive a la admisión de la realidad de Dios. Aquí se trata, pues, de una actitud absolutamente seria. Pronto veremos en qué se distingue de la frivolidad.

Ahora bien, precisamente cuando se toma con toda seriedad es cuando esta actitud nos muestra su propia índole. ¿Qué es, en efecto, desentenderse? Consideremos, en primer lugar, lo que es esta actitud respecto del proceso

intelectivo. Aquí reaparece, bien que en una dimensión distinta, la misma situación que examinamos a propósito de la prueba racional de la existencia de Dios. Puesto en marcha el proceso demostrativo, la inteligencia se encuentra con los dos tipos de realidad, la realidad-objeto y la realidad-fundamento, y por tanto con dos conceptuaciones de Dios: Dios ocioso y Dios fundante. Y la prueba, por la vía que de hecho es la religación, nos ha llevado a Dios como realidad fundante. Y, repito, este aspecto de la conceptuación de la realidad de Dios es asunto exclusivo de la inteligencia misma; algo, por tanto, completamente ajeno a toda posible voluntad. Pero, ya lo hemos dicho, proceso intelectivo no es sinónimo de proceso demostrativo. El hombre, en efecto, está intelectivamente lanzado «hacia» la fundamentalidad de su vida religada al poder de lo real. Y entonces, como hemos visto también, el hombre se encuentra en este lanzamiento no sólo con el perfil de la idea de Dios, sino con el ámbito de la fundamentalidad como momento de la realidad misma. Esto es proceso intelectivo. Ahora bien, *dentro de él* es cuando la inteligencia da un paso decisivo: examina la índole de ese ámbito como momento de la realidad y descubre la *diferencia* polar entre realidad-objeto y realidad-fundamento. Sólo entonces es cuando la inteligencia demuestra que ese ámbito es real sólo por una realidad-fundamento. Pero la recíproca no es cierta: aunque la inteligencia no llegase a descubrirlo así, siempre existirá un proceso intelectivo inexorablemente desencadenado por estar, inexorablemente también, lanzado «hacia» la fundamentalidad. ¿En qué consistirá entonces este proceso? Sería real y efectivamente el proceso intelectivo de un momento de la realidad, pero un proceso que no llega a aquella diferencia:

sería la intelección *in-diferente*. Entonces no es que no haya proceso intelectivo sino que hay un proceso intelectivo que llega a la *in-diferencia*. He aquí, por lo que concierne al proceso intelectivo, la esencia de la actitud que se desentiende de la realidad de Dios. El que se desentiende es indiferente a un Dios ocioso o a un Dios fundante. Enseguida matizaremos el sentido de esta frase que en sí misma no es formalmente rigurosa. Es una suspensión de conclusión. El agnóstico suspende la fe, el indiferente suspende la conclusión intelectiva. Ni tan siquiera se hace cuestión de si sabe o no sabe si Dios existe, y qué es lo que pudiera ser si existiera, sino que su actitud es en toda la línea un «que Dios sea lo que fuere». En este «sea lo que fuere» está justo la esencia de lo que he llamado suspensión del proceso intelectivo. Esta suspensión no es un cese de intelección, sino que es una estricta intelección de lo que es la fundamentalidad como ámbito momentual de la realidad: sería algo *realmente* indiferente. Esta indiferencia tiene muchos matices, desde el admitir la realidad de Dios inteligida indiferentemente, hasta, en el extremo opuesto, una cierta indiferencia respecto de la realidad misma de Dios, pasando por la idea de la ociosidad divina. Es el punto en que he de corregir la expresión que usé antes: no es precisamente que el indiferente admita que Dios es un Dios ocioso, sino que es más bien la ociosidad de ocuparse de Dios... «sea lo que fuere», esto es, sea un Dios ocioso o no lo sea. El ámbito de la fundamentalidad es siempre inteligido como un «sea lo que fuere». Pero como ese ámbito es un momento de la realidad, el «ser» de lo «que fuere» envuelve siempre la realidad indiferenciada de Dios: es la intelección indiferenciada de un momento de su fundamentalidad. Por tanto,

pese a sus apariencias, el que se desentiende de la realidad de Dios, tiene en su actitud un estricto proceso intelectivo que intelige a Dios como «sea lo que fuere». La indiferencia es un modo de proceso intelectivo distinto de la demostración. Lo que sucede es que la intelección demostrativa es *eo ipso* la superación radical de toda posible indiferencia: Dios es realidad-fundamento.

Pero esto no agota la actitud del que se desentiende de la realidad de Dios. Porque en esta actitud no sólo se suspende en indiferencia el proceso intelectivo sino que a una con ello se vive despreocupado de la realidad de Dios. *In-diferencia* intelectiva es «a una» *des-preocupación*. Con lo cual parecería que el desentendido vive sin opción ninguna respecto de Dios. Ahora bien, esto no es más que apariencia. Así como la indiferencia no es carencia de proceso intelectivo, así tampoco la despreocupación es ausencia de opción. Despreocupación no es no-opción. El que ignora, decía, sabe en alguna medida qué es lo que ignora. Igualmente, el despreocupado siente que tras su no-ocuparse está latiendo la sorda presencia de aquello de que no se preocupa; por tanto, está soterradamente dirigido hacia ello. En su virtud, despreocupación es un positivo estado; no es no-opción sino estricta opción, la opción por no ocuparse de aquello que «está ahí» indiferentemente. Por tanto se opta por la in-diferencia: es el momento del «des». El desentendido se ocupa despreocupadamente de lo que intelige como indiferente. El que se desentiende del problema de la realidad de Dios tiene, pues, no sólo proceso intelectivo sino también opción. El ámbito de la fundamentalidad es inteligido como in-diferente, y el hombre se apropia optativamente la posibilidad de vivir en indiferencia fundamental: es la despreocupación. A la *in*-

diferencia intelectiva, corresponde la *des*-preocupación optativa: la vida «des» es la vida en «in».

In-diferencia y des-preocupación, en su unidad intrínseca y radical son, pues, los dos momentos de una actitud única, una actitud muy precisa respecto de la fundamentalidad de la vida. El desentenderse del problema de la fundamentalidad, del problema de Dios es, por tanto, una voluntad de fundamentalidad. Y en su aparente negatividad, esta actitud nos descubre algo esencial de la voluntad de fundamentalidad. Porque el hombre no se desentiende de Dios como se desentiende de un problema científico o especulativo, o de realizar algo práctico, como un viaje, esto es, por falta de curiosidad o de capacidad. La versión «hacia» la fundamentalidad es, en efecto, algo inexorable. Por tanto el desentenderse de ella es un positivo modo de vivir. Y como modo de vivir, tiene dos aspectos. Por un lado, desentendido de Dios, esto es, de la fundamentalidad de la vida, se vive abandonado a «lo que fuere». Por tanto, en rigor, no es que se viva sin fundamentalidad sino que se vive en una indiferencia fundamental, que es cosa distinta. Este vivir en indiferencia fundante es lo que precisamente llamamos «dejarse vivir», es decir, dejarse fundamentar. Y es en esto en lo que el desentenderse de Dios se distingue de la frivolidad. Frivolidad es falta de seriedad. En cambio el que se desentiende de Dios vive seriamente desde su fundamento, bien que conceptuado como in-diferente. La indiferencia de dejarse vivir es todo menos frivolidad; es un modo de fundamentalidad. Y por tanto, la voluntad de dejarse vivir es voluntad de fundamentalidad. Es una especie de entrega indiferente a la fundamentalidad de la vida, una fe no ciega sino justamente indiferente y despreocupada. Pero por otro lado, hay en esta actitud algo

en cierto modo más decisivo. Porque es ciertamente un dejarse vivir, pero un «dejarse» sólo respecto de su fundamento. En sí misma esta actitud es una resuelta *voluntad de vivir*. El despreocupado vive dejándose vivir porque por encima de su indiferencia fundamental lo que hace es afirmar enérgicamente que vive y quiere vivir. Su desentenderse del problema de Dios es una actitud tomada en aras de la vida. Opta por des-preocuparse de un Dios que intelige como in-diferente, precisamente por su voluntad de vivir: quiere que la indiferencia de la realidad fundamental no sea un impedimento para la vida.

Los dos aspectos de esta actitud, el dejarse vivir y la voluntad de vivir, tomados unitariamente, definen una única voluntad: una voluntad de vivir que pudiéramos llamar penúltima: es la *penultimidad* de la vida. Es voluntad de vivir, pero dejándose llevar por lo que fuere su fundamento. El desentendido de Dios vive en la superficie de sí mismo: es vida constitutivamente penúltima. Y ello manifiesta ante todo su limitación: esta voluntad de fundamentalidad no pasa de la in-diferencia. Pero manifiesta también algo esencial: que la voluntad de fundamentalidad no es voluntad de verdad en cierto modo teorética, sino que es constitutivamente voluntad de vivir. Y es esta voluntad la que se despliega en proceso intelectivo y en opción. Limitadas y penúltimas en esta actitud, sin embargo proceso intelectivo y opción son despliegue fundamental de la voluntad de vivir.

Pero no todo hombre parece tener esta voluntad de fundamentalidad, porque para muchos su voluntad de vivir no es ni tan siquiera penúltima: reposa sobre sí misma en cuanto voluntad de vida. Es el tercero de los tres grandes hechos a que nos estamos refiriendo.

c) No hay sólo personas despreocupadas del problema de la realidad de Dios, sino que son cada vez más numerosas aquellas que ni tan siquiera se despreocupan del problema porque jamás ha sido problema para ellas. Su vida, como la de todos los demás, está tejida de seguridades y de incertidumbres, de facilidades y dificultades, de logros y de fracasos. Por tanto, esta vida plantea problemas, y muy graves, pero dentro de la vida misma: son problemas intra-vitales. Pero tomada por entero, la vida no plantea para estas personas problema ninguno: es lo que es y nada más. Es la vida que reposa sobre sí misma. Por consiguiente no hay lugar a hablar no ya de opción, sino ni tan siquiera de voluntad de fundamentalidad: es la vida atea. No se trata de un ateísmo que fuera «contra» la realidad de Dios. El ser «contra» no es esencial al ateísmo. Es cada día mayor el número de aquéllos cuyo ateísmo no va contra nada ni contra nadie. Tampoco se trata de que el ateísmo sea despreocupación y menos aún agnosticismo, sino que se trata de la vida vivida en y por sí misma «y nada más»: es *vida a-tea* en el sentido meramente privativo del prefijo «a». Y como la vida es algo que innegablemente existe, toda apelación a otra realidad fundante, fuera o por encima de ella, es de cuenta del no-ateo. El ateísmo sería, por tanto, la actitud primaria, y toda otra actitud de referirse a Dios en cualquiera de sus formas (creencia, agnosticismo, despreocupación) necesitaría justificación: la *conditio possidentis,* que diría un jurista, sería el hecho de la vida a-tea. Lo demás son opciones, y en consecuencia, sólo «lo demás» es opcional.

¿Pero es así? Perfilar el a-teísmo con rigor es más difícil de lo que a primera vista pudiera parecer. Ante todo, ¿qué se entiende con precisión cuando se dice que la vida

tomada en y por sí misma no es problema? Ya lo hemos indicado: no se trata de problemas intravitales sino de la vida tomada por entero. Y esta es la cuestión. La vida tomada por entero es la vida en cuanto es la constitución y construcción de mi ser, de mi Yo. Cada uno de los actos de la vida, y *a fortiori* el curso entero de ellos recae no sólo sobre lo que son las cosas, los demás hombres y hasta mis caracteres individuales propios, sino que en todo ello la persona donde está es «en la realidad». Las cosas (en el sentido más amplio del vocablo, comprendiendo en él los demás hombres y mi propia realidad individual) son ciertamente las que configuran mi vida. Pero esta vida es el acto de hacerme Yo, de hacer mi ser frente a toda realidad. Las cosas configuran, pues, el ser de mi realidad precisamente por su carácter de realidad. Este carácter de realidad es así aquello que en las cosas y por ellas determina mi ser. Y en cuanto tal es un poder al que estoy religado: es el poder de lo real. Constituye la fundamentalidad de mi vida. Sea cualquiera el vocabulario que se emplee, esto es un hecho; más aún, es «el» hecho de la vida. Decir que se toma la vida por entero consiste por tanto en decir que se toma la vida personal en religación, esto es, como determinada por el poder de lo real. Pero este poder de lo real no es nada fuera de las cosas reales. Ahora bien, esto es asaz enigmático: es justo problema. Y lo es para todos los hombres. Es problema antes de que haya o no el problema de si ese enigma está fundado en la realidad de Dios. Por esto es por lo que inexorablemente nos vemos lanzados a inteligir qué sea aquel poder, aquella fundamentalidad: es justo el orto de un proceso intelectivo. ¿Y cómo lo inteligimos? Unos han inteligido ese poder, por tanto la fundamentalidad de la vida, en

función de una realidad absolutamente absoluta, de Dios. Otros inteligen que el poder de lo real en las cosas es un hecho y nada más que un hecho, sin necesidad de fundamento ulterior: es la *pura facticidad* del poder de lo real. Y en esto es en lo que consiste el ateísmo. No es sólo la vida en y por sí misma, sino la vida reposando sobre la pura facticidad del poder de lo real: la fundamentalidad como pura facticidad. Por tanto es claro, en primer lugar, que en la persona a-tea acontece un proceso intelectivo sobre la totalidad de la vida y que, por tanto, para aquella persona, la vida es tan problemática como para todos los demás. Lo que sucede es que, tal vez sin darse cuenta, da una solución a este problema; la da por vía de la facticidad. Ahora bien, y esto es lo segundo que hay que decir, resolver el problema de la fundamentalidad de la vida con la pura facticidad significa *eo ipso* que la facticidad del poder de lo real es una interpretación, tan interpretación como es la admisión de la realidad de Dios. El problema del poder de lo real es menester resolverlo, y para ello hay que dar razones de la índole que fuere, pero dar razones. El que admite la realidad de Dios tiene que dar sus razones (lo hemos hecho en el capítulo tercero); pero tiene que darlas también el que ve el poder de lo real como pura facticidad. El ateísmo no es, pues, la actitud primaria, la *conditio possidentis*, sobre la cual tendría que justificarse quien admite la realidad de Dios, sino que el ateísmo necesita exactamente de una homóloga justificación: no es actitud primaria. Teísmo y ateísmo son dos modos como concluye el proceso intelectivo respecto del problema del poder de lo real. La facticidad del poder de lo real no es un puro *factum* sino una intelección, y como toda intelección está necesitada de fundamento. Este fundamento ha

de lograrse por vía intelectiva. El ateísmo consiste, pues, no en no tener problema sino en entender el poder de lo real, esto es, la fundamentalidad de la vida, como pura facticidad.

Pero además, el ateo lleva a cabo una opción. La facticidad del poder de lo real es una posibilidad personal, y su apropiación por opción es justo vivir la vida como algo que se basta a sí misma: es *autosuficiencia* de la vida. Es autosuficiencia no en sentido peyorativo, sino en el sentido etimológico de algo que se basta a sí mismo en su línea: una vida que es lo que es y como es y nada más. La autosuficiencia de la vida es la opción por la facticidad del poder de lo real. Y por ser opción es entrega personal a la facticidad, es fe en la facticidad. El ateísmo es justo la fe del ateo. La fe, vimos, es entrega formal a una persona en cuanto verdadera. Pues bien, el ateo se entrega formalmente a su propia realidad formal como única y suficiente realidad personal verdadera. Y en esta entrega a sí mismo como verdad consiste la fe del ateo. El ateo se entiende entregado a sí mismo y se acepta como tal. Por tanto lleva a cabo una opción; el ateísmo no es menos opcional que el teísmo.

Por consiguiente, el ateísmo como modo de vida tiene, a pesar de lo que se nos dice, proceso intelectivo respecto del poder de lo real, y opción respecto de él: son los dos momentos de la voluntad de fundamentalidad. Por tanto, el ateísmo es la puesta en marcha de la voluntad de fundamentalidad. Esta voluntad *se despliega* en intelección del poder de lo real como pura facticidad, y en opción por la autosuficiencia de la vida personal. No hace, pues, excepción a nada de lo que venimos diciendo.

Pero al igual que en los casos anteriores, independientemente de esta facticidad autosuficiente, la voluntad de fundamentalidad a-tea nos muestra un carácter esencial de toda voluntad de fundamentalidad. ¿Qué es, en efecto, esta facticidad autosuficiente? No se trata de que uno se baste a sí mismo para su vida, si por vida se entiende la trama del curso de las acciones vitales, de sus situaciones, etc. Porque vivir, ya lo hemos dicho, no consiste en el decurso de los actos vitales, sino en el acto bien simple de poseerme configuradamente como realidad. Y el a-teísmo se refiere, ya lo dijimos, a este aspecto, según el cual a lo largo del decurso vital yo voy configurando rasgo a rasgo mi Yo. Y de la vida así entendida nos dice el ateo que es algo que termina en sí misma, es el acto de un Yo que termina en sí mismo: autosuficiencia es un modo de ser absoluto en su línea. He aquí lo primero que hay que destacar: el ateísmo es una voluntad de fundamentalidad que recae sobre el Yo como ser absoluto a su modo. Pero esto no significa que el ateo no sepa que un día nació y que morirá algún día. Por el contrario, el ateo cree que su ser es pura facticidad y nada más. Facticidad es un modo de relatividad del ser: mi Yo es algo absoluto, pero sólo relativamente absoluto. Es el segundo aspecto que es menester subrayar: el ateísmo es una voluntad de fundamentalidad que concierne al Yo como algo cobrado en la vida, esto es, como algo relativo. Y estos dos aspectos «a una» constituyen la voluntad de fundamentalidad del ateo como una voluntad de ser relativamente absoluto. El ateísmo es la interpretación del ser relativamente absoluto como facticidad autosuficiente. Pero esto es sólo una interpretación: facticidad autosuficiente es sólo un modo de ser relativamente absoluto. Y por esto el ateísmo nos descubre que, como radical principialidad, la voluntad de

fundamentalidad es voluntad de ser relativamente absoluto. Para quererse como facticidad autosuficiente, hay que empezar por quererse como ser relativamente absoluto. La voluntad de fundamentalidad es, pues, *voluntad de ser*, de ser relativamente absoluto, pero de ser.

d) Volvamos ahora al punto de partida de estos análisis. Tratábamos de conceptuar la «relación» entre inteligencia y fe. Veíamos que inteligencia y fe son esencialmente actos distintos: inteligencia es aprehensión de lo real como real, y fe es entrega personal a la realidad personal en cuanto verdadera. Pero estos dos actos no están desconectados sino que se hallan radicados en una actitud única: la voluntad de verdad, que en nuestro caso es voluntad de fundamentalidad. Es la voluntad de descubrir el fundamento, haciendo de lo descubierto el fundamento expreso de mi vida, esto es, de la configuración de mi Yo. La inteligencia nos descubre el fundamento y con ello la posibilidad de mi vida personal. Para hacerla pasar a mi vida, la voluntad ha de optar por apropiarse esa posibilidad, y esto es la fe. En la voluntad de hacer pasar a mi vida su fundamento, son, pues, radicalmente «unos» inteligencia y fe. La inteligencia es el proceso intelectivo, y la fe es la opción fundamental. Nos preguntábamos entonces cuál es la índole de esta radicación. Y decíamos que esos dos actos, proceso intelectivo y opción, no sólo están anclados en una voluntad de fundamentalidad, sino que esta voluntad es el principio radical de una actitud que desde sí misma se despliega en proceso intelectivo y opción. Radicación es despliegue. Por tanto, la voluntad de fundamentalidad es esencial a la persona humana en cuanto tal; es el principio de una actitud que tenemos inexorablemente por el hecho de ser personas, y que se despliega en proceso

intelectivo y opción respecto del fundamento último de la vida, en la constitución del Yo.

Ahora bien, a esta afirmación parecían oponerse tres hechos: el agnóstico, que no encuentra razones y suspende la fe en Dios, el desentendido del problema, y el ateo que no va más allá de su vida. Hemos tenido que examinar, pues, cada uno de estos tres hechos por separado, y hemos podido descubrir que tanto el agnosticismo como la despreocupación y el ateísmo consisten, a pesar de las apariencias, en proceso intelectivo y optativo respecto del fundamento, y que por tanto, poseen todos verdadera voluntad de fundamentalidad. Pero este examen nos ha descubierto aún algo más: nos ha puesto más destacadamente ante los ojos la voluntad de fundamentalidad como *principio originario* de la constitución del Yo. El agnóstico nos ha hecho ver más destacadamente que la voluntad de fundamentalidad como principio de actitud es *voluntad de buscar;* el desentendido del problema nos ha hecho ver que la voluntad de fundamentalidad como principio de actitud es *voluntad de vivir;* el ateo nos ha hecho ver que la voluntad de fundamentalidad como principio de actitud es *voluntad de ser.* Como principio de actitud, la voluntad de fundamentalidad es, pues, voluntad de ser, de vivir y de buscar. Y ahora es cuando podemos conceptuar unitariamente estos tres caracteres de la voluntad de fundamentalidad. ¿En qué consiste la unidad principial de estos tres momentos y por tanto la versión hacia la realidad de Dios? Aun a trueque de monótonas repeticiones, lo diremos muy concisamente porque más o menos expresamente está ya dicho en todo lo anterior.

Y para ello tomemos nuevamente la cuestión de raíz. Aunque parezca que es retrotraernos a puntos ya muy

remotos de este estudio, sin embargo es menester volver a actualizarlos precisamente para aprehender la fe en Dios en toda su humana concreción.

El hombre, decíamos desde el comienzo, es una *realidad* sustantiva viviente y personal. Su vida consiste en poseerse a sí mismo afirmándose (digámoslo así) como un Yo. El Yo no es mi realidad sustantiva, pero es el ser de mi realidad sustantiva. El decurso de la vida no es sino la configuración, rasgo a rasgo, de este Yo, de este ser. En constituirse así como ser de lo sustantivo es en lo que formalmente consiste vivir. Esta es la unidad intrínseca y formal del ser y del vivir humanos: vivir es poseerse a sí mismo como «siendo», esto es, como un Yo. Este ser tiene dos vertientes. Una, aquella según la cual el hombre «es» una realidad que se posee a sí misma, que se pertenece a sí misma, que es «suya». Es en esto en lo que consiste ser persona. El Yo, el ser del hombre, es un ser personal. Según la otra vertiente, «siendo» el hombre afirma su realidad como suya frente a todo lo real en cuanto real. Por tanto, el pertenecerse a sí mismo es una pertenencia respecto de todo lo real: es una pertenencia absoluta. El ser personal es, pues, un ser absoluto. Pero como es algo realizado, este Yo, este ser, es un ser solo relativamente absoluto. Un ser personal relativamente absoluto: he aquí aquello en que consiste ser Yo.

El hombre se realiza como ser apoyado en las cosas reales, y en los demás hombres que encuentra en el decurso de su vida, así como en sus propios caracteres individuales. Lo cual significa que en este su ser personal, el hombre está ciertamente *con* las cosas reales (llamamos ahora «cosa» a todo aquello con que el hombre vive), pero aquello en que está con ellas es *en* «la» realidad. Tener o

querer una cosa real es tener o querer un modo de estar en la realidad; ese modo es justo la índole de esta cosa real. Por tanto es «la» realidad lo que al vivir con las cosas me domina determinando mi ser relativamente absoluto. La realidad como dominante en orden a la constitución del Yo es el poder de lo real. El estar inexorablemente dominados por este poder es lo que constituye la religación. Por este poder nos hallamos, pues, religados a «la» realidad. Y «la» realidad presente a mí en este poder religante constituye la fundamentalidad de mi ser personal.

Al hacerme, en efecto, cargo de la realidad, entre las cosas y la efección se interponen inexorablemente diversas posibilidades. Hacerse cargo de la realidad es, en efecto, *eo ipso* bosquejar algunas posibilidades de responder no sólo a esto o a lo otro, sino de responder *realmente* en esto o en lo otro a «la» realidad. El hombre tiene que bosquejar el modo de estar *con* cada cosa *en* la realidad: son las posibilidades. El hombre para responder tiene, pues, que apropiarse algunas. Esta apropiación es formalmente la volición. La volición tiene un esencial momento de realidad; aquello que la voluntad quiere es siempre y sólo un modo mío de estar en la realidad, es decir, un modo mío de ser real en la realidad. Por tanto un rasgo de mi Yo, de mi ser relativamente absoluto. Por esto aquello que la voluntad quiere es siempre, en última instancia, mi ser relativamente absoluto, pero ya no sólo materialmente (realizar mi ser relativamente absoluto sólo materialmente, es propio de todo acto vital, incluso del meramente vegetativo), sino formal y reduplicativamente. Aquello que determina mi acto es la realidad. Y es la religación a este poder de lo real lo que me determina ahora a querer

formalmente en cada cosa inteligida como real, mi ser relativamente absoluto. Y como la actualidad de la cosa real en la intelección es su verdad real, resulta que la tendencia que me ha llevado a la volición de mi ser relativamente absoluto, a lo que me ha llevado es a querer mi ser en verdad real. Toda voluntad arranca de, se nutre con y aboca en mi verdad real. La voluntad de ser Yo es esencialmente voluntad de verdad real. Por tanto, mi ser relativamente absoluto envuelve en su entidad misma mi propia verdad real. Por tanto resulta que la voluntad de verdad real es voluntad de ser relativamente absoluto viviendo desde la realidad y fundado en ella. Es radical y unitariamente voluntad de ser y de vivir.

El hombre, pues, determina su ser personal en una voluntad de verdad real, esto es, por la presencia de la realidad como fundamento de mi vida. En cuanto la realidad me está presente como fundamento del ser personal de mi vida, constituye realidad-fundamento. Ahora bien, toda intelección de realidad-fundamento es *intrínseca y formalmente* el trazado del ámbito de una posibilidad de vivir fundadamente; es decir, es el ámbito de una posible opción. Tratándose de realidad-fundamento no hay separación ninguna entre intelección y opción posible. Esta opción es apropiación de posibilidades. Y en esta apropiación optativa es en lo que formalmente consiste la entrega en cuanto tal. Entregarse a algo es apropiarse optativamente ese algo como posibilidad de mí mismo. En esencia, volición es entrega.

Lo que sucede es que el poder de lo real que me determina religadamente está en y sólo en las cosas reales, pero no se identifica formalmente con ninguna de ellas ni con todas juntas. Es «la» realidad como enigma. De ahí que

el hombre religado a «la» realidad por el poder de lo real lo está de un modo problemático. Para determinarse por el poder de lo real, el hombre no puede dejarse arrastrar por las cosas reales con que está, sino que ha de tratar de estar en «la» realidad respecto de la cual cada cosa es un modo suyo. Por tanto ha de buscar en cada cosa la realidad en que estar. De ahí que la voluntad de ser relativamente absoluto viviendo, sea forzosamente voluntad de buscar. ¿De buscar qué? De buscar no la realidad de un objeto que se buscara *por su* realidad, sino la realidad *para mí,* esto es, la realidad que constituye el fundamento del poder de lo real que me tiene religado y que me abre las posibilidades entre las cuales he de optar para ser viviendo. Mientras no se intelija ese fundamento quedan en suspenso cuáles sean estas posibilidades de opción. Querer una cosa como modo de estar en la realidad es, en efecto, algo que pende esencialmente de aquello que en ella misma está constituyendo el poder de lo real como momento suyo. Y como este poder es la fundamentalidad de mi ser, de mi vida personal, resulta que buscar lo que constituye el poder de lo real para estar en la realidad no es sino buscar el fundamento de la fundamentalidad. La fundamentalidad es un carácter de la realidad que *me está dado* en la religación y por tanto en la realidad misma, pero en la realidad «en hacia». El término de la realidad «en hacia» es algo aún indeterminado. Y por esto hay que buscar el término de este «hacia», a saber, el fundamento. El hombre ha de buscar, pues, ese fundamento, y por tanto la voluntad de verdad real es voluntad de fundamentalidad. En cuanto tal es voluntad no sólo de ser y de vivir sino también de buscar. Es voluntad de ser viviendo en búsqueda. La unidad de estos tres momentos queda así

conceptuada y es la esencia misma de la voluntad de fundamentalidad.

En este problema es, pues, en el que no sólo de hecho sino constitutivamente se mueve la configuración de mi ser relativamente absoluto, de mi Yo. El problematismo del poder de lo real es *eo ipso* el problematismo de mi propio ser personal: la constitución de mi Yo es formal y inexorablemente problemática. Y precisamente por esto la voluntad de fundamentalidad es la entrega libre a lo que la inteligencia intelige como fundamento. Es entrega libre, esto es, fundada. La voluntad de fundamentalidad es voluntad de entrega razonable. La voluntad de fundamentalidad es radicalmente una voluntad que desde la raíz última de mi realidad, se despliega en ser viviendo y buscando una entrega, todo lo deficiente que se quiera, pero verdadera entrega. Es voluntad de asentar vital y firmemente mi ser en el poder de lo real que siendo algo inseparable de las cosas y de mi propia persona, sin embargo no se identifica sin más ni con las cosas ni con mi persona. Y en esto es en lo que consiste lo que llamo transcendencia de la persona humana: es el carácter según el cual la persona humana no puede ser persona *real* sino incluyendo en su realidad, como momento constituyente formal suyo, un poder de lo real que es más que la persona y que las cosas reales todas. Es, en definitiva, el carácter según el cual el ser relativamente absoluto de mi realidad envuelve en sí formal y constituyentemente el acontecer mismo de su fundamentalidad. No es *transcendencia a* la persona sino *transcendencia en* la persona. Por esto entregarse al fundamento de la persona no es salir de la persona sino estar entregándose a su propia y constitutiva transcendencia; y recíprocamente, entregarse a la transcendencia de la persona es entregarse en la persona misma a su intrínseco y formal fundamento.

Esta entrega es la opción radical de la voluntad de fundamentalidad, y tiene dos aspectos. Por un lado, es estar poniendo en marcha la intelección hacia aquel fundamento al que estamos físicamente lanzados. Y en este aspecto, es la inteligencia quien tiene la última palabra. Su proceso intelectivo puede llegar a una cierta intelección de la realidad absolutamente absoluta, de la realidad personal de Dios suficiente para la vida, o bien a inteligirla como incognoscible o como indiferente, o bien a sumergirnos sin Dios en la pura facticidad de mi ser relativamente absoluto. Sólo la inteligencia puede decidirlo. Y lo decide dando razones: desde el que más o menos vagamente intelige a Dios hasta el ateo, pasando por el agnóstico y por el despreocupado, todos sin excepción han de justificar intelectivamente el término de su intelección. Aquí, hemos dado las razones que, a mi modo de ver, conducen concluyentemente a la realidad de Dios y que por consiguiente deciden de la verdad de esta realidad ya previamente inteligida en mera intelección. La intelección es entonces más que mera intelección: es conocimiento. Toda demostración de la realidad de Dios presupone en la persona humana una previa intelección de su realidad. La prueba es sólo la fundamentación de esta intelección, y de lo en ella inteligido: es hacer de esta intelección una intelección demostrativa. Por esto, nadie está exento de esta necesidad de dar razones. Vista desde la posición agnóstica, despreocupada o atea, es fácil pensar que la presunta prueba es un juego dialéctico audaz y inútil. Pero esto no es decir nada, porque muchas veces esto no significa sino haberse abandonado al camino más fácil,

ahorrarse el esfuerzo de la prueba. En cambio, vistas estas posiciones desde la prueba, parecen intelecciones esencialmente mancas. Ahora bien, no se trata de elegir arbitrariamente entre la audacia y la manquedad, sino de optar fundadamente. Y esta opción fundada es el resultado de la discusión intelectiva.

Esto nos lleva al segundo aspecto de la opción. Según sea el término del proceso intelectivo, la opción será la autosuficiencia de la facticidad, la despreocupación ante lo indiferente, o la entrega a la realidad personal de Dios. Pero lo esencial está en que esta opción es siempre físicamente necesaria y por tanto es siempre existente. Primero, por razón del carácter de la realidad de su término: es realidad-fundamento. Y segundo, porque la voluntad de fundamentalidad no es un mero querer llegar al fundamento, sino que es un querer tal que en él, precisamente porque lo querido es fundamento, la persona se está jugando física y realmente la carta de su propio ser relativamente absoluto. De ello es de lo que cobra su excepcional gravedad la voluntad de fundamentalidad. Tanto el teísmo como el agnosticismo, la despreocupación o el ateísmo, son modos de una misma voluntad de fundamentalidad. Lo demás, incluso el teísmo, sería radical frivolidad. Esta voluntad es la que, como actitud, constituye el principio originario de una entrega incondicional al fundamento real a que la intelección aboca. La voluntad de fundamentalidad es así el *principio originario* de mi vida personal entendida como constitución de mi Yo. Esta actitud es, pues, la que se despliega en intelección y opción.

En el capítulo tercero expusimos las razones que demostrativamente justifican la intelección de Dios y nos

fuerzan a admitir la realidad absolutamente absoluta de un Dios personal como realidad-fundamento. Es la realidad personal de Dios como posibilidad de realizarme como persona. La apropiación de esta posibilidad es por tanto la entrega a una realidad personal en cuanto verdadera: es fe. La fe en Dios es por esto la entrega a la transcendencia de mi persona; y recíprocamente, la entrega a la transcendencia de mi persona es fe en Dios. Esta «reciprocidad» es justo el sentido y el alcance de la prueba que propuse. La voluntad de fundamentalidad es entonces el principio originario de una actitud que se despliega en conocimiento de Dios y fe en El. Cuando se llega a un Dios personal, la voluntad de fundamentalidad es la actitud de ser persona relativamente absoluta «en» la persona absolutamente absoluta que es Dios. Es la voluntad de asentar la verdad real de mi persona en la verdad real de la persona de Dios, transcendente en las cosas todas y en mi propia persona. No se trata de ir fuera de las cosas reales y de mi propia realidad personal, sino de estar en esas cosas y en mi persona plenamente, esto es, llegando hasta aquello en que últimamente consiste su realidad. Si viéramos integralmente la realidad de un grano de arena, habríamos visto en este grano a Dios en su realidad personal incluso trinitaria. En la actitud de llegar a un Dios, persona transcendente en mí, es en lo que consiste la unidad principial de inteligencia y de fe.

Hemos visto así, en primer lugar, qué es la fe en cuanto tal, y después hemos examinado la «relación» entre inteligencia y fe. Eran las dos primeras cuestiones que la fe nos planteaba. Pero queda aún una tercera cuestión que es inevitable dada la concepción de la fe que hemos venido exponiendo. La fe, en efecto, es la entrega personal a una

realidad personal en cuanto verdadera. Y entrega es apropiación optativa, esto es, volición. Pero entonces la volición no es una mera determinación intencional, como pudiera ser la enunciación de un juicio, sino que la volición, por ser entrega personal, envuelve la totalidad de la persona misma. Por tanto la fe, como entrega que es, envuelve la realidad entera y concreta de la persona que se entrega, y su modo mismo de entrega es también concretamente personal. La fe tiene así un carácter de esencial concreción. Qué sea la concreción de la fe; he aquí la tercera y última de las cuestiones que nos habíamos propuesto desarrollar.

III

Concreción de la fe

La fe, decimos, es la entrega a una realidad personal en cuanto verdadera. Y entrega es apropiación optativa de una posibilidad. Es la esencia misma de la volición. De ahí que en toda volición haya dos aspectos que conviene discernir. Uno, aquel aspecto según el cual me apropio una posibilidad. En este aspecto es la posibilidad apopiada lo que tiene carácter determinante de mi persona. La volición es en este aspecto un acto de la persona. Pero hay otro aspecto inseparable del anterior pero distinto en cierto modo de él. Es aquel aspecto según el cual, al optar por esa posibilidad como determinación mía, lo que hago es entregar mi persona a ser de una determinada manera más bien que de otra; volición es entrega y lo es por ser apropiación optativa. En el caso de la fe en Dios, es el acto

de entregarme a ser Yo fundadamente en Dios. En este aspecto, la volición no está determinada por la posibilidad sino que es la persona la que determina la realización de la posibilidad. Entonces la volición no es «un» acto de la persona, sino que es «el» acto mismo de realizarse como persona. El que quiere algo, aunque sea dar un paseo, está entregándose como persona a ser personalmente un Yo paseante o deambulante, a realizarse como persona paseante. Ambos aspectos no son sino las dos caras de un mismo acto: toda apropiación es entrega y toda entrega es apropiación. La volición, por un lado es la persona como «sujeto» de la apropiación de la posibilidad; es, por otro, el «objeto» mismo que es querido, pues es la entrega de la persona a ser de un modo más bien que de otro. Lo cual nos hace ver que la persona no es sólo sujeto de la volición (primer aspecto), y objeto de ella (segundo aspecto), sino que es idénticamente tanto lo uno como lo otro. ¿En qué sentido? No es desde luego una identidad meramente formalista como pensaría Kant, como si la identidad de ambos aspectos fuera lo que constituye la realidad personal, es decir como si ser persona consistiera en autodeterminación. Por el contrario, es la realidad personal, ya real como persona (realidad que es «suya») aconteciendo en un acontecer que consiste en que esa realidad se haga Yo, se haga ser de lo sustantivo de mi persona. Es la suidad personal lo que constituye la identidad de la autodeterminación, y no esta identidad lo que constituye la persona. Es «mi» realidad en tanto que «mía» la que por ser mía es sujeto «y» objeto de la volición de sí misma. Por tanto la entrega no es autodeterminación como identidad formalista de sujeto y de objeto, sino que es la realidad ya personal en suidad la que se entrega en apropiación

optativa. Ahora bien, entonces es claro que la entrega lo es de la persona con todos los caracteres que ya posee. No es un Yo que quiere, sino que aquél que quiere soy Yo. Por tanto la entrega es un acto esencialmente concreto, donde concreto significa que en él va envuelta la realidad, la realidad en tanto que suya, según todo lo que ella ya es y ha llegado a ser.

Y esto es esencial para el problema de la fe en Dios. La fe en Dios es mi entrega a su realidad personal en tanto que verdadera. Es, pues, siempre y sólo entrega concreta, y por tanto fe concreta. Hasta ahora hemos visto en qué consiste formalmente la fe en cuanto tal. Pero esto deja en pie lo que es la fe, la entrega misma en su concreción, de la misma manera que la razón formal de ser persona deja en pie la concreción según la cual cada hombre es persona. Llamo concreción de la fe a los modos, matices o cualidades (poco importa el vocablo) según los cuales la fe no es sólo «la» fe sino «mi» fe. ¿Qué es esta concreción de la fe?

No se trata de una concreción meramente práctica como si las diferencias en cuestión fueran matices de cómo las personas «funcionan», por así decirlo, en su fe. Se trata de algo mucho más hondo que lo *funcional*, es algo *constitutivo* de la persona creyente. Pero esto necesita aún más aclaración. Porque no se trata de diferencias que consistieran sólo en el modo de ser personal de cada cual, pero ajenas a la fe en sí misma. Entonces esas diferencias serían algo que concierne a la fe tan sólo *concomitantemente*, algo así como la edad, por ejemplo, acompaña a la obra científica, pero no forma parte de ella. En la concreción de la fe se trata de algo más que de mera concomitancia porque la concomitancia es siempre, en definitiva, algo

extrínseco. Pero la concreción en cuestión concierne a la estructura misma de la fe en cuanto tal. Porque la fe no es la mera admisión de verdades sino que es la entrega de la persona entera; y por tanto los modos de ser persona no sólo «acompañan» a la fe sino que son un momento *intrínseco* de su constitución: son justo su positiva y intrínseca concreción. La fe es un acto de voluntad de fundamentalidad. Y esta voluntad es vivida por cada persona de una manera propia. Cada persona se entrega al acontecer de su propia fundamentalidad a su modo. Y en esto es en lo que consiste formalmente la concreción de la fe. Ciertamente la fe es siempre «la» misma, pero nunca es «lo» mismo: «mi» fe no es «tu» fe, no en cuanto fe sino porque en un caso es mía y en el otro tuya. La unidad de la fe no es algo que *se concretiza* en distintas personas, sino que es el sentido idéntico de personas *radicalmente concretas*. Ser «mía» es un momento formalmente constitutivo de la fe en Dios. Dicho de un modo deliberadamente exagerado, el problema no está en cómo una misma fe es vivida por distintas personas, sino en qué medida y hasta qué punto distintas personas tienen una misma fe. Y esto no es una sutileza: la historia es testimonio irrecusable de lo que estamos diciendo. Esta es la concreción radical de la fe; no es una concreción adventicia a la fe sino una concreción de la fe *desde la fe misma*. La fe tiene modalidades personales; hay muchos modos personales de una misma fe. Es un estricto problema porque se mueve entre dos escollos que han solido dañar a la conceptuación de la fe. Uno es el escollo de considerar la fe como algo que reposa sobre sí misma y que, por tanto, no hace sino aplicarse externamente a las situaciones concretas de la persona; los ingredientes de esta concreción no harían sino

ser la vivencia de algo previo, de la fe misma. Es en definitiva un gigantesco extrincesismo de la fe. El otro escollo es de signo opuesto. Consiste en no pararse sino en las estructuras mentales de cada persona; con lo cual la fe sería un impulso ciego, o a lo sumo una actitud subjetiva que emerge de las estructuras psíquicas. Pues bien, ni lo uno ni lo otro. La fe emerge de unas estructuras personales y tiene sentido y alcance de verdad en esas mismas estructuras y desde ellas. Esta articulación intrínseca es justo el problema de la concreción de la fe: es el problema de la fe como mía. Es un problema principial.

Y en esta concreción, la fe es mía en varias dimensiones. Ante todo, la fe en su radical concreción es concreta por razón de los caracteres propios de la persona que se entrega. La fe es la entrega de mi persona a otra realidad personal en cuanto verdadera. La persona que se entrega en la fe no es «la» persona de «el» hombre, sino «esta» persona humana en su intrínseca concreción. Quien cree no es «el» hombre sino «este» hombre, no es «la» persona sino «esta» persona. Y esto es algo esencial para toda fe; no es algo privativo de la fe en Dios; pero adquiere su máxima expresión tratándose de esta fe en Dios. Pero la fe es concreta además por las distintas modalidades que reviste la entrega misma. Y sobre todo, la fe es concreta por el modo como se ve en ella a Dios como fundamento de mi Yo. Ver concretamente a Dios como fundamento de mi ser es algo que pende esencialmente de la concreción según la cual yo estoy vertido a Dios.

Yo estoy vertido a Dios desde mi concreta realidad personal, porque la fe es la entrega de *mi* persona, la mía —no es la fe de una persona, sino mi entrega, la de mi persona—, lo cual obliga a preguntarse por la concreción

de esta fe. Esto no es meramente un hecho sino algo que es un constitutivo formal y esencial de la fe en cuanto tal. Ninguna fe es fe si no es *mi* fe. El momento de fe es *mi* creencia, *mi* entrega a la realidad personal de Dios, que no sólo está manifiesto a los hombres y a la humanidad, sino a mí como persona. La fe es esencialmente personal. Y la persona es siempre *mi* persona, la mía, intransferible y incambiable por otras. La fe es mía por varias razones.

En primer lugar, la fe es mía por razón de la persona, por razón de mi propia persona. Pero esto sería una unidad de mera singularidad. Y no es así. Cada persona es persona *a su modo*. Y si la realidad de ser persona es una siempre, el modo distinto de ser persona es el modo distinto como soy uno. Y esto que es verdad desde el punto de vista de la personeidad, es verdad todavía más visible desde el punto de vista de la personalidad, es decir, del ser de lo sustantivo de mi persona. Mi realidad en tanto que persona, como personeidad, hace justamente en el curso de mi vida la configuración de su Yo.

Esto es absolutamente esencial para la fe. La recta intelección de que la índole de la persona entre como ingrediente constitutivo del acto de fe, eliminaría de raíz, o por lo menos pondría en su verdadero sitio, a tantas consideraciones que se hacen en razón de los caracteres particulares de las personas. Se dice, por ejemplo, que tal persona cree porque es un neurótico, pero esto sólo quiere decir que será creyente neuróticamente, pero no que no sea personalmente creyente. Es una personalidad distinta, pero es una personalidad *mía* con sus neurosis, con sus lacras, con sus cualidades y disposiciones, y es *esa* personalidad la que decide. Es *mi* fe, la fe de *mi* persona. Será la misma fe que la que tiene otra persona con otra personali-

dad, pero esto lo es por razón del término sobre que recae la fe.

Pero añadamos que esta persona concreta por razón de su personalidad tiene, además de su concreción determinada, sus dimensiones no sólo individual, sino también social y histórica. No es lo mismo la fe de cualquier religión en sociedades distintas, ni en una misma sociedad que cambia y varía en el tiempo y en el espacio. Esto sería quimérico. El pueblo de Israel creía ciertamente en Jahvé, pero desde y con unas condiciones sociales determinadas: era una nación teocrática. Otras sociedades no lo son. Pues bien, nada de eso no solamente no es ajeno a la fe, es que sin eso no podría haber fe. Son ingredientes formales y constitutivos de la fe. Y, sobre todo, tanto como hay inmersión en sociedades, también hay inmersión en la historia. El pueblo de Israel se sintió pueblo elegido, pero tras una larga historia y no desde un principio; reflexionó sobre muchos episodios aislados de su vida como pueblo, y descubrió en ellos la unidad que en todos ellos podía haber, y así apareció la idea de pueblo elegido. Esa historia es una concreción de la fe. No es un azar, por eso, que la fe en Jahvé no comenzara a ser predicada de una manera universal desde un principio sino después de una experiencia histórica. En general puede decirse que la historia de las religiones es la experiencia que los pueblos han hecho de Dios a lo largo de la historia y, en nuestro caso, la historia de la fe de esos pueblos.

Es, pues, esencial para la fe qué sea *mi* persona, *mi* personalidad con todas sus concreciones, individual, biográfica, con todas mis dotes personales y con mi historia, instalada en una sociedad, instalación que no es necesariamente obturación. Una inteligencia instalada no es una

inteligencia obturada. Y, por consiguiente, nada de esto evita, sino al contrario exige la modulación intelectiva que forma parte esencial de la fe; naturalmente una modulación intelectiva, modulada precisamente por los caracteres de mi persona.

En segundo lugar, la fe se concreta no solamente por razón de la persona sino que está conexa con mi modo de entrega. Hay personas prontas y personas tardas en entregarse. Personas muy precipitadas a tener fe. Hay otras que no lo son. Hay quienes tienen una entrega ilustrada. Hay quien tiene una fe fuerte, y hay quien tiene una fe débil. Son distintos modos de entrega. Y en esos distintos modos de entrega es como acontece precisamente la entrega de mi persona concreta a la realidad personal de Dios en tanto que realidad.

Pero, además, la fe es concreta por un momento mucho más sutil, en el que es preciso insistir. Cada uno tiene o puede tener *su idea* de Dios, por razón del término de su fe. No me refiero a que uno sea politeista y el otro sea monoteista. Dentro, por ejemplo, del monoteismo cristiano un santo puede tener una idea de Dios distinta a la que tiene otro. Dios no solamente es Dios, sino que es mi Dios. Uno ve a Dios desde el punto de vista justamente de la verdad personal de Dios, pero referido esencialmente, si no no habría diversidad, a aquellas dimensiones por las cuales Dios me hace donación a mí. En su definición puede ser para todos igual, pero no es para todos igual la fe vivida. Hay quien ve a Dios, sobre todo y en primera línea, como misericordioso, como caritativo; hay quien lo ve como ente supremo. Cada uno tiene su Dios; el suyo; *a fortiori*, si consideramos la idea de Dios en las distintas religiones.

Ahora bien, esto no es un relativismo. Es un aspectualismo, que es distinto. Veo la realidad-fundamento de Dios con aspectos distintos. Y es que de esa unidad de causalidad interpersonal, de la que antes hablábamos, ¿cómo va a estar ausente, por parte del hombre, un aspecto determinado de aquella persona a quien se entrega en verdad, por ser verdadero? Este momento de fidelidad no está vivido por igual, por ejemplo, en el pueblo de Israel y en nuestra sociedad cristiana. Entre la concepción israelita de que Jahvé pertenece ante todo al pueblo de Israel, y la concepción de que ser verdadero israelita es justamente fundarse en Jahvé, hay una enorme diferencia. La colisión de estas dos concepciones, es justo la crucifixión de Cristo. El recorrido histórico de la idea de Dios en Israel y sobre todo de la idea de Dios en las distintas religiones y en los distintos pueblos, muestra hasta qué punto es esencial la consideración de la concreción de la fe.

Si el encuentro del hombre con Dios, a partir de la accesibilidad de Dios al hombre, se funda en el hecho de la religación, fundamento de mi ser personal; y si la persona es esencialmente concreta, el encuentro efectivo del hombre con Dios y de Dios con el hombre, la entrega del hombre a Dios como verdad no puede menos de ser concreta. Ahí radica la concreción de la fe, modulada tanto por la dimensión individual del hombre como por su dimensión social y su dimensión histórica.

TERCERA PARTE

EL HOMBRE, EXPERIENCIA DE DIOS

CAPITULO 5

DIOS, EXPERIENCIA DEL HOMBRE

De las tres partes que me proponía desarrollar, la primera abarca la realidad y el ser del hombre. La segunda, desarrolla lo que es la realidad divina como fundamento de la realidad humana, y el acceso de la persona humana a la realidad divina. Tenemos así al hombre «y» a Dios, a Dios «y» al hombre. Nos queda por ver y analizar la singular y *sui generis* unidad entre Dios y el hombre. Puesto que Dios se encuentra en el término de la religación personal, ¿en qué consiste esa «y» con que decimos Dios «y» el hombre? ¿Qué es eso de Dios «y» el hombre?

Para plantear adecuadamente el problema, y no como una mera abstracción de carácter más o menos ontológico, recojamos algunos de los puntos ya tratados.

En primer lugar, el hombre en su religación está religado precisa y formalmente en su ser al poder de lo real, apoyado en el cual hace su Yo. En segundo lugar, el poder de lo real es un poder que está *en* las cosas reales. Y la religación es entonces una experiencia manifestativa del poder de lo real y de lo real en sí mismo. Experiencia que es una probación física de realidad, pero que es también experiencia manifestativa y ostensiva en alguna manera de

ese poder de lo real, y de la realidad que tiene ese poder. En mi religación, pues, se va a manifestar en experiencia lo que es la realidad y el poder de lo real. Vamos aprehendiendo *en* y *por* la realidad misma qué es eso de *la* realidad. En tercer lugar, el poder de lo real no es real sino fundado en una realidad-fundamento, la realidad absolutamente absoluta respecto de la cual mi realidad personal, hecha con el poder de lo real, religada a él, es una realidad tan sólo relativamente absoluta. La persona humana, por la estructura misma del poder de lo real al que se encuentra religada, se halla, en efecto, remitida a una realidad fundante, a una realidad-fundamento, esto es, a una realidad absolutamente absoluta. En cuarto lugar, este poder es una trascendencia de Dios en las cosas. Dios no es una cosa que está allende las cosas mismas, ni es tan sólo una especie de causa eficiente, como *natura naturans*, que subyace a todas ellas. Es, a mi modo de ver, algo más elemental y anterior a toda teoría: es Dios transcendente *en las cosas;* no es transcendente *a las cosas,* sino transcendente *en las cosas*. Y entre ellas transcendente *en* la persona humana. Y ahí es donde comienza nuestro problema.

Como la religación es un momento de la realidad personal, en tanto que se hace su ser, en tanto que se hace su Yo, resulta entonces que la actualidad de Dios, en una forma o en otra que habrá que precisar, a pesar de ser la actualidad de una realidad absolutamente absoluta y, por consiguiente, *otra* que todas las realidades personales, sin embargo, en un segundo aspecto, está incursa de alguna manera en mi propia realidad personal y humana, en tanto que esta persona está religada y, por consiguiente, en tanto en cuanto hace su Yo.

Naturalmente uno se pregunta cuál es esta manera. Ciertamente, no es una manera meramente copulativa. No existen Dios «y» el hombre, como existen el Sol «y» la Luna, «y» la tierra, «y» los animales, «y» los hombres que hay sobre la tierra. Ciertamente no es una «y» meramente copulativa, porque es Dios transcendente en las cosas y, por consiguiente, no es una mera adición copulativa. Pero tampoco es pura y simplemente una especie de causalidad eficiente y más o menos *naturans,* naturante, sino que es una presencia de Dios en las cosas, constituyéndolas formalmente, constituyéndolas como realidades. Y en el caso de las personas humanas, es algo que está constituyendo mi remisión al fundamento divino de mi propia realidad personal en la configuración de mi propio Yo. Es una realidad que está justamente fundando. Fundantemente es como está Dios en el fondo de las cosas y en el fondo de las personas más especialmente.

Nos preguntamos entonces cuál es la índole de esta presencia fundante.

Dicho *in genere,* Dios me está presente, me está fundamentando en mi religación, que es un momento de mi propio Yo; me está religando precisamente en aquel momento en que el poder de lo real es más pudiente, por así decirlo. Justo cuando y en la medida en que el poder de lo real es algo que en religación vamos a experienciar. Por tanto, Dios y la persona humana se encuentran incursos, van incursos en esta experiencia de lo real. Como la religación es un momento formalmente constitutivo de mi persona, resulta que Dios y la persona están determinados *en* y *por* esa experiencia de Dios, por lo menos en tanto que fundamentante. El hombre, dicho en términos de tesis, es experiencia de Dios. He aquí la radical unidad de Dios y de

la persona humana. Es el momento de la «y». «Y» es por lo pronto ser el hombre experiencia de Dios. No es una «y» meramente copulativa sino que es una «y» experiencial. Esta afirmación es en un primer momento algo oscura, porque la expresión «Dios, experiencia del hombre» tiene dos vertientes. Tiene una que da a Dios mismo en tanto que realidad. Por un lado, por parte de Dios, es Dios una realidad que, como quiera que sea, se da en una o otra forma en una experiencia, va incursa en ser una experiencia. Pero, por otro lado, decir que el hombre es experiencia de Dios significa que el hombre, en su propia realidad personal, está experienciando la realidad de Dios. Hay, así, dos aspectos distintos de la experiencia: uno, que concierne a Dios en tanto que Dios, y otro que concierne al hombre en tanto que hombre. El hombre es experiencia de Dios, o Dios es experiencia del hombre. Por razón de Dios, Dios es experiencia del hombre; por razón del hombre, el hombre es experiencia de Dios.

Pero esta convergencia de dos experiencias no es suficiente explicación. Porque entonces se plantea el problema de en qué consiste, en última instancia, esa unidad que aparentemente no es una convergencia de Dios como experiencia del hombre, y del hombre como experiencia de Dios. Queda así nuestra cuestión dividida en tres partes:

1. En qué consiste, por parte de Dios, eso de que Dios sea experiencia del hombre.

2. En qué consiste, por parte del hombre, que el hombre sea experiencia de Dios.

3. En qué consiste la unidad radical, última, de Dios y el hombre en esa experiencia fundamental.

En este capítulo daremos respuesta a la primera de las cuestiones.

Como ya hemos dicho anteriormente, Dios es *quoad nos et quoad omnes res* una *realitas fundamentalis*. No es un ente supremo sino una realidad fundamental, absolutamente absoluta. No consiste ciertamente en que sea causa formal aristotélica de lo creado. Esto sería un gigantesco monismo panteista. Dios no consiste en ser una realidad fundamental. Dios sería realidad absolutamente absoluta, aunque no fundamentara. Y, recíprocamente, si tuviera que estar fundamentando para ser Dios, no sería realidad absolutamente absoluta. Pendería de aquello que tiene que fundamentar. Y no es así. Dios es una realidad absolutamente absoluta y, por consiguiente, Dios no consiste en ser realidad fundamental. Pero, supuesto que Dios está fundando y fundamentando las cosas y, en especial, las personas, entonces la manera primaria y radical como Dios es Dios respecto de las cosas, es ser *realitas fundamentalis*. Es fundamento en la medida en que es transcendente a las cosas, pero en las cosas. Y es transcendente en las cosas, y las está fundamentando, en la medida en que es realidad absolutamente absoluta. No es que Dios fundamente las cosas formalmente en tanto que inteligencia volente. Dios es realidad absolutamente absoluta, y en tanto que absolutamente absoluta es como está fundamentando las cosas, aunque en esta fundamentación no entren formalmente el carácter de inteligencia y el carácter de voluntad. Dios es realidad absolutamente absoluta que es transcendente en lo real.

Ahora, ¿qué figura concreta tiene esta transcendencia constitucional de las cosas?

En primer lugar, Dios está en las cosas, en la forma en que acabo de sugerir, en toda realidad, en toda cosa. Dios es una realidad fundante. Fundar es un modo de dinamici-

dad, y la dinamicidad en todo ser es formalmente idéntica a aquello en que consiste su nuda realidad. Realidad no es solamente —dicho humana y antropológicamente— el conjunto de cualidades y de propiedades que tiene la realidad, que luego se pone en acto, sino que a la realidad le pertenece intrínseca y formalmente el ser dinámica, esto es, el dar-de-sí. La realidad es esencialmente un dar-de-sí. Dios da-de-sí y no puede no dar. Dios es un dar-de-sí. Y un dar-de-sí de la realidad misma en que El consiste, y que precisamente por ser algo que da-de-sí la realidad, en tanto que realidad de lo que no es Dios, precisamente por eso es fundante de toda esta realidad.

Este dar, pues, concierne a la realidad en tanto que realidad, concierne a todo aquello que es real. Y aquí lo que nos importa es que concierne a lo real en tanto que es real. Eso es lo radical. Lo demás se inscribe dentro de eso. Pero, además, este dar-de-sí y constituir la realidad, no es el que una causa y una causación hayan producido las cosas, y que luego en cierto modo continúen produciéndolas o manteniéndolas en el ser. Esto es verdad, pero a mi modo de ver está fundado en algo más radical, a saber, en que ese dar-de-sí de lo real, en tanto que real, consiste precisamente en la transcendencia de Dios en aquello que da-de-sí, a saber, lo real. Y que, por consiguiente, Dios consiste —desde el punto de vista de la fundamentación— en ser el fondo último y radical en el que emerge y en el que está la realidad del hombre en tanto que real. Efectivamente, el fondo de las cosas no es una *physis* o una *natura* ni *naturata* ni *naturans*. Es justamente su realidad: el carácter de realidad. Y en la medida en que Dios está constituyendo *in actu exercito* y en todo instante ese carácter de realidad por su transcendencia en las cosas,

Dios es algo que está presente en el fondo de todas ellas de una manera continua, constante y constitutiva.

Lo que califica la presencia de Dios en las cosas, en todas ellas sin excepción, es ser constitutiva. Y en esto consiste la fontanalidad de Dios. Dios es realidad fundamental y fundamentante en tanto que realidad fontanal. Realidad fontanal, repito, no en el sentido de una *natura naturans,* sino en el sentido de que es algo por cuya presencia está constituida la realidad, porque esa presencia constituye la realidad de lo real en tanto que real. Pero naturalmente la fontanalidad, y no solamente la fontanalidad sino, a mi modo de ver, la propia creación pende esencialmente del término a que conduce.

Estamos habituados en el tema de la creación a considerar la creación como un acto unívoco. Dios ha hecho las cosas de la nada y ahí están terminativamente, y ahí son terminativamente transcendentes a Dios. Y esto no basta. Debiera haberse planteado, a mi modo de ver, en la metafísica y en la teología una idea precisa de lo que es la creación y de los distintos modos de creación. Si nos quedamos tan sólo con la creación como producción *ex nihilo sui et subjecti* puede propenderse a pensar que todos los actos creativos son iguales. Pero es una igualdad en cierto modo negativa. Los elefantes se parecen a las piedras en que no se suben a los árboles. Esto es verdad, pero eso no nos dice qué es un elefante y qué una piedra.

La creación debe concebirse como la vida misma de Dios proyectada libremente *ad extra,* por tanto en forma finita. Pues bien, este coeficiente de finitud de la vida divina libremente proyectada *ad extra* es justo la naturaleza finita, esto es, las cosas. La pura vida divina *ad extra* en su finitud es el carácter de realidad en cuanto tal. Desde

esta perspectiva es como han de entenderse los distintos modos de creación. Y los distintos modos nosotros no podemos aprehenderlos de otra forma sino haciendo ver que son pendientes de los distintos tipos de realidad metafísica en cuanto tal.

Ahora bien, a mi modo de ver, los tipos de realidad metafísica son fundamentalmente dos: de un lado, la realidad de las cosas que tienen unas ciertas propiedades, en virtud de las cuales son de suyo aquello que son en sí: son las llamadas esencias cerradas, esto es, el caso de las realidades que no son personas; son cosas que tienen sus propiedades, que son las propiedades de su realidad en tanto que realidad, y actúan conforme a ellas. En ese caso el modo de fontanalidad consiste en que Dios es la fuente de ser «de suyo» lo que las cosas son. Dicho en un ejemplo sencillo, no es que Dios queme en el fuego sino que lo que hace es que el fuego queme; hace que el fuego queme haciendo que el fuego sea fuego. No se trata, por tanto, de premociones y concursos que son algo muy distinto de lo que aquí se pretende exponer.

Pero hay otro tipo de realidad metafísica, la realidad metafísica que está constituida no por las cosas que simplemente son de suyo, sino que son de-suyo en forma tal, que además son *suyas*. Se comportan con su propio carácter de realidad, cosa que no les pasa al resto de las realidades cósmicas. Son las esencias abiertas, abiertas a su propio carácter de realidad. Es el caso del hombre. El hombre no solamente actúa en virtud de las propiedades que tiene, o en virtud de las propiedades que poseen las cosas con que hace su vida; actúa ante todo y sobre todo, de una manera todo lo problemática y dificultosa que se quiera, pero de una manera absolutamente real. El hombre actúa por ser y para ser una forma de realidad, es decir, con vistas a su propio carácter de realidad. Es lo propio de las esencias abiertas. Ahora bien, esto hace que la fontanalidad revista un carácter especial. La fontanalidad es ciertamente una constitutiva presencia de Dios, es transcendencia de Dios en las cosas, en virtud de un darse Dios a ellas. Cuando este término a quien se da es una persona, entonces la fontanalidad adquiere un carácter especial: no es un dar meramente fontanal: es un dar más íntimo y más profundo. Es donación. Solamente cuando aquello a que se da es una persona, tenemos una donación. Y por eso, *a parte Dei,* su transcendencia en las personas consiste en ser donación. Y por serlo, por ser Dios aquello que está constituido en donación, resulta que la persona misma es suya en tanto que suya.

Ahora bien, ¿donación de qué?

Ciertamente estamos tratando de una relación interpersonal, en la que la propia realidad de Dios en una o en otra forma constituye la realidad humana. Pero esta realidad humana está cualificada como realidad abierta. Y el modo de darse Dios es entonces justamente una donación *personal.* Lo cual hace que esta donación tenga un carácter especial. No simplemente es la colación en bruto, de una manera cósmica y mecánica, de una realidad a algo que anteriormente no la tuviera, sino que es algo mucho más concreto: es que Dios precisamente lo que le da a la persona humana en donación es justamente su verdad real.

Por verdad real entiendo —lo repito una vez más— no algo que consiste simplemente en ser verdad en sentido de una afirmacín, de un juicio verdadero; no consiste tampoco en una verdad en cierto modo ontológica, sino consiste en algo mucho más elemental, pero para nuestro proble-

ma más decisivo: es la actualidad misma de lo real en una inteligencia, pero en tanto que realidad. Por su actualización en la inteligencia, decimos que lo real es verdadero. La verdad no es una especie de relación extrínseca a lo real. Es extrínseca en cierto sentido, porque podría no estar actualizada en una inteligencia. Pero supuesto que lo esté, no es una relación extrínseca sino que es la mera actualización de lo real en esa inteligencia. Esta es la verdad real. Recordemos que esta verdad real tiene por lo menos tres dimensiones. Una, la verdad en el sentido de que es una ostensión, una manifestación; en segundo lugar, la verdad en el sentido de que es una especie de seguridad o de firmeza con que lo real se actualiza en la inteligencia humana; y en tercer lugar, el que esté siendo *in actu exercito*, aquí y ahora.

Pues bien, Dios se da al hombre, a la persona humana, como verdad real en ese triple respecto, porque en su transcendencia y en su donación personal Dios es, en una o en otra forma, una actualización de ese don en que consiste la realidad en la que se constituye el ser del hombre; en segundo lugar, es una especie de presencia —volveré sobre el tema más largamente un poco más abajo— de seguridad y de fidelidad respecto de sí mismo; y es, en tercer lugar, algo que real y efectivamente está siendo, y sin cuyo ser la persona humana no tendría realidad.

Ahora bien, con esa verdad real y en esa verdad real, es con la que el hombre, con la donación de Dios, está haciendo su propia persona relativamente absoluta. La realidad de Dios es absolutamente absoluta; el ser de la realidad personal humana es relativamente absoluto. De ahí que el tema de la donación a una persona incide

precisa y además formalmente, sobre ese punto común, sobre la absolutividad. Dios es absolutamente absoluto; en su donación el hombre se constituye como relativamente absoluto. El momento de lo absoluto es lo que constituye el punto —digámoslo así sin más compromiso de momento— de convergencia de Dios y del hombre.

Pero el hombre es una realidad personal de carácter especial, porque el hombre es un animal de realidades. Y la animalidad constituye la versión de esta persona que es el hombre o, por mejor decir, esa versión está constituida por esto que llamamos experiencia. De ahí resulta que forzosamente la donación de Dios como verdad real, es justamente donación experiencial. Dios se da al hombre, no de una manera abstracta como una causa pueda darse a su efecto para producirlo, sino que en virtud de aquello que produce, a saber, una persona que es un animal de realidades, es intrínseca, formal y constitutivamente un darse en experiencia. Decir, entonces, que Dios es experiencia del hombre consiste pura y simplemente en decir que está dándose al hombre en un darse que es experiencia. Una experiencia que no es consecutiva al ser del hombre, sino que es una experiencia en la que a una se constituye el hombre como tal. El hombre es Dios dándose como fundamento intrínseco y formal de la religación, en el animal de realidades. Es la forma concreta como Dios se nos da.

Esta formulación plantea, sin embargo, tres cuestiones a las que es preciso responder:

1. En qué consiste esa experiencia por parte de Dios..
2. Cuáles son sus posibles modos.
3. Cuáles son sus dimensiones.

1

La experiencia por parte de Dios

La experiencia es probación física de realidad. En la donación de Dios como verdad real tenemos una auténtica experiencia, porque en ella se va adquiriendo ese carácter absoluto que Dios nos da relativamente; naturalmente, no como un carácter absoluto que está montado sobre sí mismo, sino como un carácter que pende de uno de los modos fundamentales como la realidad está presente al hombre, a saber, la realidad direccionalmente, en forma de «hacia». Recibe el hombre justamente esta donación en forma de un «hacia» y no pura y simplemente como algo que está delante de nosotros. La experiencia de Dios es una experiencia real, *a parte Dei*, porque es real donación experiencial; es Dios real y efectivamente como persona experiencial. En el hecho de constituirse el hombre como una persona principialmente absoluta, Dios se da como experienciable, como fundamento experiencial y experienciable y experienciado. Es Dios dándose como absoluto para que el hombre pueda ser persona, a saber, experiencialmente.

Dios se ha dado como absoluto en la experiencia; es Dios dándose o haciéndose experienciado como absoluto. En esto consiste formalmente la experiencia de Dios, en tanto que experiencia, en tanto que dándose en experiencia.

2

Formas distintas de donación

La donación de Dios al hombre puede revestir formas muy distintas, que es necesario apuntar.

En primer lugar, Dios está dándose como absoluto experiencial en forma universal. Todas las personas están constituidas, en una o en otra forma, por este carácter de absoluto y, por consiguiente, inexorablemente, sépalo o no lo sepa el hombre, Dios tiene una forma universal de ser experiencial para todas las personas humanas, a saber, el ser lo absoluto experiencial.

Pero, en segundo lugar, hay formas más propias. Por ejemplo, aquella forma en virtud de la cual la donación, y en su virtud el hombre, es una realidad absoluta, es algo que está fundado precisamente en la transcendencia de Dios en las cosas. Es algo distinto a lo que acabo de apuntar. Es, por ejemplo, lo que envuelve la idea de la presencia de Dios en las personas, cuando se habla de la gracia. La gracia no es una mera cualidad. Es un momento dinámico. Ese momento dinámico puede ser interpretado como la presencia de Dios en las personas (gracia increada), y como esa especie de cualidad que esa presencia imprime en las personas (gracia creada). Pero ese dualismo, independientemente de otras consideraciones formalmente teológicas, no es suficiente. Debe ser absorbido en algo más radical y primario, como lo es la transcendencia de Dios en las personas en forma de donación constitutiva de su relativo ser absoluto.

En tercer lugar, hay un modo más íntimo y absoluto. Es aquel modo de presencia de Dios en una persona hacien-

do y formalmente constituyendo en ella su dimensión por lo menos relativamente absoluta; es aquella presencia en virtud de la cual la relación es tan íntima, que es justamente la verdad real de Dios en persona. Es lo que ocurre en la encarnación, tal como ésta es aceptada por la fe cristiana, pero que como posibilidad puede ser pensada por la razón humana. Jesucristo es la verdad de Dios en persona. Así es como ha de interpretarse el *Verbum caro factum est. Caro*, carne, significa en este caso la forma justamente de ser experiencia, la forma experiencial en persona de la verdad real de Dios. Y el *factum est* significa el hacerse justamente experiencia: el propio Cristo se va haciendo a sí mismo en cierto modo humana y más que humanamente, aunque no como Verbo.

Por lo menos, pues, tenemos estas tres formas de transcendencia de Dios en las cosas como donación: la transcendencia universal en forma de darse como experiencia de lo absoluto; en segundo lugar, la presencia en la gracia; y, en tercer lugar, esa presencia en forma de ser la suidad misma de la realidad humana de Cristo que es, según la fe cristiana, la encarnación.

3

Dimensiones de la experiencia de Dios

En esta donación experiencial, la donación concierne a todas las dimensiones del ser y de la realidad de la persona humana.

Concierne, en primer lugar, como acabamos de ver a las personas individualmente, pero, en segundo lugar,

concierne a las personas humanas en tanto en cuanto se van haciendo social y históricamente. Dios se da al hombre como experiencia —no estamos hablando de los hombres sino de Dios— en forma de experiencia socio-histórica.

Hegel partió de la idea de que siendo Dios espíritu absoluto y en forma de razón absoluta, esto que llamamos la sociedad y la historia son momentos de ese absoluto darse en la dialéctica del ser, en la dialéctica del espíritu absoluto que es la dialéctica de la razón. A mi modo de ver esto es absolutamente insostenible. Absolutamente insostenible, en primer lugar, porque la función de Dios en la historia no es, como Hegel pretende, ser la presencia de la razón en la historia. No. Es ser la presencia de la verdad real en la historia. La verdad real no se identifica con la razón. Ciertamente, hay una presencia de Dios como razón, pero no es esa la forma primaria y formal como Dios está presente en la historia. Lo está como verdad real. Y, en segundo lugar, es insostenible porque no se trata del devenir de Dios sino de un darse, de su donación real, y esta donación no es un despliegue dialéctico sino algo completamente distinto: es un despliegue experiencial. La historia no es dialéctica ni en este caso ni en ningún otro. La historia, en el caso que nos ocupa, es lo absoluto como posibilidad humana, es la realidad absoluta hecha posibilidad en experiencia humana.

La historia es esencialmente experiencial, es Dios dándose como experiencia histórica. Y esto es claro en la historia de las religiones. Tenemos, por ejemplo, en el Antiguo Testamento, que Dios funda o estatuye el pueblo de Israel, el pueblo elegido, en un *berith*, en un pacto. En ese pacto la iniciativa está en Jahvé, está en Dios. Pero esa iniciativa consiste por parte de Dios en darse justamente al

pueblo de Israel como germen, como agente y como medio de una experiencia hitórica. Real y efectivamente, Dios se da como verdad real en las tres dimensiones de la verdad real, pero sobre todo en aquélla a la que es más sensible el hombre, a saber, como fidelidad. El pacto es una iniciativa experiencial de la fidelidad de Dios con el pueblo a quien se lo ofrece. Es la forma en que la verdad real está en el pueblo de Israel. Y así se puede interpretar buena parte de la historia de Israel, a través de este pacto, que él mismo es histórico, desde el relato del paraíso hasta la culminación de los profetas. Es la ratificación de Dios dándose en forma de pacto, de *berith,* en forma de experiencia histórica, al pueblo de Israel.

Es también el caso de Cristo. Su historicidad —Dios tiene una historicidad, Cristo tiene una historicidad— funda y constituye el movimiento religioso del cristianismo, cuya historia arranca del propio Cristo. Es justamente Dios dándose en tanto que hijo de María, y dándose como Verdad absoluta del Verbo, experiencialmente, en tanto que hijo de María y de José.

Si se quiere volver a la idea de una providencia, a mi modo de ver es menester no colocar la providencia pura y exclusivamente en la ordenación de razones y disposiciones por parte de Dios, unas de beneplácito y otras permisivas, antropomórficamente hablando. Hay algo mucho más radical: aquello sobre lo que formalmente recae la providencia divina es justamente el curso experienciado de Dios en la historia y en la vida de cada hombre. Es un despliegue, es una disposición experiencial. Son los modos propios, las dimensiones propias, según las cuales Dios se nos da, precisamente El, a parte suya, como algo experienciado para el hombre. Se nos da en forma universal como

un absoluto que va a ser experienciado o, por lo menos para que sea experienciado. Se nos da también en esa otra forma universal distinta, aunque no igualmente reconocible, que es la experiencia de la gracia, que es también común a todo hombre. Y en tercer lugar, en el caso supremo, en ese grado mayor de unidad y de presencia que es la encarnación. Desde este punto de vista, la encarnación es la incardinación voluntaria de Dios en la historia como algo que va a ser experienciado en todo el curso de ella. Dios funda el cristianismo de una manera más radical que haciéndose «cristiano»; funda el cristianismo al entrar a formar parte de la historia misma. La humanidad se constituye así en una experiencia histórica de lo absoluto.

La metafísica griega tropieza aquí con grandes limitaciones, que penden de la idea de la posible actuación de una potencia por un acto, o de una posible participación platónica de unas realidades respecto de otras. Pero sobre todo tiene una limitación fundamental y gravísima: la ausencia completa del concepto y del vocablo mismo de *persona.* Ha hecho falta el esfuerzo titánico de los capadocios para despojar al términio hipóstasis de su carácter de puro *hypokeímenon,* de su carácter de *subjectum* y de sustancia, para acercarlo a lo que el sentido jurídico de los romanos había dado al término persona, a diferencia de la pura *res,* de la cosa. Es fácil hablar en el curso de la historia de la filosofía de lo que es la persona a diferencia de la *res naturalis,* por ejemplo en Descartes y en Kant sobre todo. Pero lo que se olvida es que la introducción del concepto de persona en su peculiaridad ha sido una obra del pensamiento cristiano, y de la revelación a que este pensamiento se refiere.

Como quiera que sea, Dios, dándose a sí mismo como experiencia es justamente lo que es para el hombre. Dios es experiencia del hombre en un sentido preciso. Por un lado, se da al hombre para constituirlo como hombre, un hombre que es animal personal de realidades. Por otro lado, y en consecuencia, se da al hombre para ser experienciado por el propio hombre, que es animal personal de realidades. Es aquí donde surge la segunda cuestión: ¿en qué consiste por parte del hombre esta experiencia de Dios?

CAPITULO 6

EL HOMBRE, EXPERIENCIA DE DIOS

En el capítulo anterior hemos visto lo que es el problema de Dios «y» el hombre, desde el punto de vista de Dios, de Dios dándose al hombre como experiencia. En este capítulo tenemos que ocuparnos del segundo punto: Qué es el hombre mismo en tanto que él, en su realidad, está experienciando a Dios.

Lo primero que hay que decir, al afirmar que el hombre es experiencia de Dios, cuando se considera *a parte hominis*, desde el lado del hombre, es que esto no significa primariamente, y menos formalmente, que el hombre *tenga* experiencia de Dios. Esto no es la última verdad. Hay que decir algo más: el hombre no es que *tenga* experiencia de Dios, es que el hombre *es* experiencia de Dios, es formalmente experiencia de Dios. Y naturalmente, uno se pregunta: ¿qué quiere decir esto de que el hombre *es* experiencia de Dios?

1

Qué es experiencia de Dios

Se trata, pues, de qué sea la experiencia de Dios.

Nos estamos refiriendo ahora a lo que es la experiencia de Dios *a parte hominis*, por parte del hombre. Ante todo hay que decir que la experiencia de Dios no es la experiencia de un objeto llamado Dios. No solamente porque el hombre no es capaz de eso, sino porque ni siquiera así debe concebirse lo que sería una intuición de lo divino, si algo así pudiera darse. Dios no es una realidad-objeto, como ya se explicó en capítulos anteriores.

Tampoco se entiende por experiencia de Dios un estado en que el hombre está. A comienzo de siglo, con la invasión inundatoria de los libros sobre la experiencia religiosa, se partía siempre del supuesto de que la experiencia religiosa es algo que afecta a un estado del hombre. Sin embargo, Dios no es ni término objetual para el hombre ni es tampoco un estado suyo. Lo que sucede es que el hombre está fundamentado, y que Dios es la *realitas fundamentalis*, por lo que la experiencia de Dios por parte del hombre consiste en la experiencia del estar fundamentado fundamentalmente en la realidad de Dios. Haciendo mi ser fundamentalmente es como tengo experiencia de Dios. En la experiencia de Dios lo que hay es la experiencia de la realidad fontanal y fundamentante de Dios en la religación como ultimidad, como posibilidad última, y como impelencia suprema. Esto, junto con lo dicho en el capítulo anterior, es lo que nos abre la puerta para entender con una precisión mayor lo que es la experiencia de Dios por parte del hombre.

En efecto, el hombre es una manera finita, entre otras muchas posibles, de ser Dios real y efectivamente. Y lo que llamamos naturaleza humana es no otra cosa sino ese momento de finitud, que puede ser múltiple y vario, pero que en el caso del hombre es una estructura determinada. El animal de realidades es el momento de finitud, con el cual el hombre es Dios. El hombre es una manera finita de ser Dios.

Esta finitud es formalmente experiencial. El hombre es animal de realidades y en esa condición de animalidad suya es como está incluso su modo experiencial. El hombre es un modo, por consiguiente, experiencial de ser Dios. Dios es una realidad absolutamente absoluta y en esto consiste su esencia metafísica. Yo, en cambio, frente a Dios o respecto de Dios, soy una realidad relativamente absoluta. Relativamente absoluta porque este carácter absoluto lo tengo cobrado frente a la realidad haciéndome persona, haciendo mi ser, haciendo mi Yo, haciendo y fabricando mi personalidad. Por consiguiente, la experiencia de hacerme persona es experiencia de lo absoluto. Yo no soy absoluto como lo es una sustancia, soy absoluto haciéndome persona y constituyéndome como un Yo. En constituirme como un Yo tengo y soy formalmente la experiencia de lo absoluto. Esta experiencia es justamente la experiencia de Dios; la experiencia de lo absoluto en la medida en que es experiencia de mi ser personal. Dios no solamente no es un ente sino que respecto de nuestro problema no es ni siquiera una causalidad eficiente primera. Es *quoad nos* realidad fundamental, *realitas fundamentalis*. Y, por consiguiente, se «es» aprehendiendo este carácter formalmente transcendente de la fundamentalidad de Dios en la persona humana, en mi propio ser personal.

Por esto es por lo que Dios no es objeto ni es estado, sino que es lo absoluto de mi ser. Es aquello que está fundando y haciendo posible lo absoluto de mi ser. La experiencia de Dios no es otra cosa sino la experiencia de lo absoluto cobrado en la constitución de mi ser, la experiencia de estar fundado en una realidad fundante. Por tanto, Dios, realidad absolutamente absoluta, está inscrito en la relatividad, en lo absoluto de una persona relativamente absoluta, en mi propia realidad personal. De ahí que esta presencia de Dios en las personas, y correlativamente a ella el modo como el hombre está experienciando a Dios parcialmente, puede tener distintos caracteres.

2

Los modos de la experiencia de Dios

Hemos visto que el hombre es experiencia de Dios. Y es experiencia de Dios formalmente, en tanto en cuanto es un ser relativamente absoluto, de modo que la experiencia de su propia relatividad absoluta es justamente la experiencia de Dios, porque es la experiencia de lo absoluto. Pero, esto puede tener distintos modos.

En primer lugar, hay un modo radical a toda persona. Y es que, en efecto, la versión a la realidad fundamental, a la realidad fundamento, es un momento de la voluntad de verdad. La voluntad de verdad, decíamos, es precisamente aquel momento por el cual el hombre es autor de su propio ser personal, que sólo puede «ser» buscando el apoyo o el fundamento verdadero en el poder de lo real,

que está experienciando como realidad relativamente absoluta. El modo radical de la experiencia de Dios es la voluntad de verdad. Verdad no en el sentido de sinceridad ni en el sentido lógico de la palabra, sino en el sentido de verdad real. El modo radical de la experiencia de Dios es la voluntad de verdad real.

Esta voluntad se plasma, como veíamos, en un proceso intelectivo. Un proceso intelectivo que abre el ámbito de la fundamentalidad última. Este proceso intelectivo le ofrece al hombre distintas posibilidades de ser una forma de realidad en el ámbito de realidad y de ultimidad real. Por consiguiente, cada una de las formas que el hombre adopte en su opción, cada una de las formas de su ser absoluto, es justamente término de una apropiación, de una voluntad constitutivamente optativa.

Ahora bien, la opción es la manera real y concreta de ser libre, de ser absoluto. Es la libertad. Pues bien, la experiencia de Dios de una manera radical y última es la experiencia de mi propia libertad, en tanto que Dios es fundamento de mi propio ser absoluto. La libertad, efectivamente, puede tener distintos aspectos. Libertad es en un primer sentido «libertad de». El hombre puede ser libre, se siente libre, es libre en la medida en que está libre de determinadas coacciones, de determinados impulsos, del peso de una tradición que no es reflexiva sino recibida rutinariamente, etc. Liberarse de esto en una o en otra medida es lo propio de un aspecto de la libertad, que es la «libertad de».

Hay, sin embargo, otro aspecto de la libertad. El hombre está libre de todo esto, tiene libertad en el sentido de liberación, ¿para qué? Justamente, para ser sí mismo. Es la «libertad para». El hombre no solamente está liberado

de las cosas, sino que es inexorablemente «libre para». Libre para ser justamente una forma de realidad frente a toda otra realidad.

Pero, además, hay un tercer aspecto último y radical de la libertad, porque, al fin y al cabo, la libertad «de» y la libertad «para» afectan más bien a los modos de ejercitar la libertad. Hay una cosa previa que es el ser libre, anteriormente a todo ejercicio de libertad. Es justamente libertad «en». El hombre es libre «en» la realidad en cuanto tal. Por ser justamente de aquella condición en virtud de la cual yo soy mío, me pertenezco a mí mismo y no a otra realidad. La libertad en este sentido es o puede ser idéntica a la persona. No lo es en los dos primeros, pero sí lo es radical y eminentemente en este tercero. Es *ser libre*. Y en este tercer aspecto de la libertad, es donde está la raíz de mi ser relativamente absoluto y es, por consiguiente, donde está la experiencia radical de Dios. La experiencia radical de Dios es la experiencia del ser libre «en» la realidad. Ser libre es la manera finita, concreta, de ser Dios: ser libre animalmente. La experiencia de esta libertad animalmente experienciada es justamente la experiencia de Dios.

Además de este modo universal de experiencia así descrito, hay otro modo al que apuntaba antes. Es la experiencia de la gracia o de Dios como gracia. ¿En qué medida el hombre puede tener una experiencia de la gracia, que no sea una certeza intelectual metafísicamente deducible de la posesión de la gracia? Es un tema que pertenece a los teólogos y a los historiadores del dogma. Aquí se trata de algo mucho más elemental y sencillo. El hombre tiene una experiencia de la gracia, aunque no lo sepa, porque nadie hay que esté exento de esta presencia

de Dios. Rigurosamente hablando no es una presencia; es la proyección misma de la vida trinitaria *ad extra* en lo que consiste, como antes apuntábamos, la razón formal de la creación del hombre.

Pero hay un tercer modo de experiencia, y es el ejemplo supremo: la vida humana de Cristo. No se trata de ver sólo los misterios que pueden verse en la vida de Cristo, sino de ver la vida misma de Cristo como un misterio, no en el sentido de que Cristo sea Hijo de Dios, sino en un sentido distinto. Si uno contempla su vida, Cristo se muestra como una persona que tiene hambre, tiene sueño, tiene penas, llora cuando se le muere un amigo, etc. Y se pregunta uno, todos estos actos de la vida de Cristo ¿qué fueron para él? Uno puede pensar que tienen una función pedagógica, que con ellos quiso enseñar algo. Pero la cuestión es *cómo* lo enseñó. Lo enseñó haciéndolo él, pero haciéndolo *de veras*. Es decir, que la manera concreta que tuvo de ser Hijo de Dios fue justamente teniendo hambre, comiendo, hablando con los amigos y llorando cuando los perdía, rezando, etc. Esta fue la manera concreta. No era un hombre, además de ser Hijo de Dios, sino que era la manera concreta como él vivía humanamente su propia filiación divina. Fue la experiencia de su propia filiación divina.

Lo contrario sería lo que muchas veces he llamado en mis cursos un gigantesco docetismo biográfico, como si Cristo tuviese una experiencia en el sentido de que tenía que comportarse como los demás hombres, sin que esto le afectase como Hijo de Dios. En eso consistiría el docetismo biográfico. De la misma manera que Dios tuvo en Cristo cuerpo y psiquismo humanos, tuvo también una biografía estrictamente humana, que le afectaba a su

propia condición de Hijo de Dios. Dios quiso sentir en su naturaleza no solamente que rendía un homenaje de la finitud a la divinidad, a la que hipostáticamente estaba unido, sino que quiso algo más: quiso vivir biográficamente las vicisitudes de un hombre que siente en su propia índole personal el tener necesidades, el tener que afrontar toda una serie de vicisitudes y incluso asumir, por lo menos en su inteligencia humana, algunos aspectos de su misión en la tierra en el curso de ella. La idea de *kénosis* explica o apunta a esta dimensión de Cristo, que consiste en esa anulación concreta de ser finita y humanamente, palestinamente, y en aquella época, un hijo de José y de María, carpintero que anda por las calles de Nazaret, para de esa manera experienciar su propia filiación divina. Estamos habituados a pensar que «la otra vida» deja de ser lo que es esta vida, pero no se insiste en que fundamentalmente no hay más que una vida, divinamente vivida de dos maneras distintas: una teniendo hambre, sed, etc., y otra contemplando a Dios por toda la eternidad. No son dos vidas; es la misma vida vivida de distinta manera. Vivir es poseerse. Aquí, poseerse en la gracia; en la gloria, poseerse en Dios. No es una vida después de otra; es una misma vida divina.

Esta manera de vivir experiencialmente su propia filiación divina fue en Cristo el secreto de su intimidad personal. Realmente, no lo reveló a los hombres. Cuando los exegetas hablan del secreto mesiánico, piensan que esto es un hecho evidente que se desprende del mismo texto de san Marcos. Pero hay un problema teológico subyacente, fundamental: ¿en qué consiste ese secreto mesiánico? Consiste precisamente en eso, en que era la manera experiencial de su propia filiación divina. Cristo

comunicó a los demás en alguna medida, en la medida en que la biografía personal íntima puede ser comunicada a los demás, lo esencial de su vida. Y lo hizo precisamente para que los hombres, sumándose a ella, y uniéndose a ella, y entregándose a él, pudieran algún día ascender a ese secreto constitutivo de su propia filiación divina, que era el secreto de su vida personal.

Y esto, a pesar de ser un planteamiento teológico desde la fe cristiana, no hace excepción alguna a todo lo que ya he expuesto. Decía que el hombre tiene una experiencia de Dios como ser relativamente absoluto, inscrito en una realidad y en un poder de lo real. Cristo, no solamente tenía esta religación al poder de lo real, sino que era algo más: fue la religación subsistente. Y precisamente por serlo, es por lo que fundó una religión, que en cierto modo es la religión de las religiones. Cristo es la experiencia subsistente de Dios. Ciertamente la experiencia subsistente de Dios no es una experiencia al margen de lo que es la experiencia de la vida cotidiana: andar, comer, llorar, tener hijos... No es experiencia al margen de esto, sino es justamente la manera de experienciar en todo ello la condición divina en que el hombre consiste.

El hombre, en efecto, tiene que habérselas en este mundo no con las cosas y además con Dios, cuando de Dios se ocupa. No. El hombre se ocupa de Dios pura y simplemente ocupándose con las cosas, con las demás personas. El hombre tiene que ver en este mundo con todo, hasta con lo más trivial. Pero tiene que ver con todo divinamente. Justo, ahí es donde está la experiencia de Dios.

Como religación subsistente y experiencia de su propia filiación divina, como experiencia de la gracia y como

experiencia de la libertad, tres cosas esencialmente unidas, es como se dan las formas de experiencia de Dios. La unidad intrínseca entre la libertad como experiencia absoluta de lo absoluto de Dios, la experiencia de la gracia, y el despliegue de esa presencia en la filiación divina constituyen la unidad teologal sobre la que debe estar montado, a mi modo de ver, este complejo y rico tema.

Pero la presencia de Dios en la experiencia de lo absoluto no solamente tiene estas distintas formas sino que tiene también distintas dimensiones.

3

Dimensiones individual, social, histórica de la experiencia de Dios

En las tres dimensiones del hombre, la individual, la social y la histórica, tiene el hombre una experiencia de Dios. Dejando de lado la dimensión individual, que es la que más ha aparecido en la consideración anterior, hay una experiencia histórica de Dios, y una experiencia social de Dios.

En primer lugar, el hombre tiene una experiencia social de Dios. Y la tiene incluso cuando el hombre pueda llegar a vivir en una sociedad que no tiene Dios o que no quiere tenerlo, porque este no-querer y este no-tener constituyen una forma precisa de experiencia de Dios, como inmediatamente diremos.

Esta experiencia de Dios no es el resultado de una especie de silogismo: Dios está presente en el hombre y el hombre experiencia a Dios como absoluto en todo; es así

que vive en una sociedad, luego experiencia a Dios en sociedad. No se trata de eso; se trata de ver en qué consiste la dimensión social de la experiencia de Dios. La experiencia social de Dios, precisamente porque es social, es multiforme y varia, como son diversas las maneras de vivir lo absoluto en la libertad de cada cual. Cada cual hace a su manera la experiencia de lo absoluto. Pero además el hombre tiene de Dios una experiencia social tan multiforme como puede ser la experiencia individual de Dios, una experiencia social con todas las concreciones, vicisitudes y límites de las sociedades a las que *los hombres* pueden pertenecer. Realmente, la experiencia no es atributo de *el hombre,* sino de *los hombres* en su concreción.

Por ejemplo, en el pueblo de Israel, el pueblo semita es la experiencia del Dios verdadero como fidelidad. Como fidelidad no solamente ofrecida por Dios en un *berith,* en un pacto —como expuse antes— sino como una experiencia que el hombre hace de la fidelidad divina. Aquí verdad significa fidelidad. Aunque el término empleado sea el de verdad, la palabra verdad es en ese caso algo más que conformidad intencional. La palabra verdad es la fidelidad de Dios. Así el hombre pedirá la misericordia de Dios, pedirá que Dios tenga misericordia de él, precisamente para que el mismo Dios sea fiel a la fidelidad que le ha ofrecido.

Los ejemplos pueden multiplicarse. Entre otros, está el episodio de Elías en su lucha con los profetas de Baal. El baalismo es una forma histórica, una experiencia histórica de Dios; la intelección de la divinidad como Baal fue el producto de una evolución dentro del pensamiento fenicio, el cual tenía originariamente a la cabeza del panteón ugarítico a «El», Dios supremo. Solamente más tarde cobró

Baal una cierta supremacía quedando «El» relegado a ser una divinidad subordinada. Esto tiene su razón de ser, porque los primeros fenicios eran nómadas, y a un nómada le acompaña en sus migraciones por el desierto la divinidad entendida como «El» hasta su establecimiento en la tierra donde van a convertirse en sedentarios. Pero una vez convertidos en sedentarios, lo esencial no es que Dios les acompañe por el desierto, sino que realmente haya lluvia propicia para las cosechas. Entonces aparece el baalismo. Elías discute con los sacerdotes del Dios cananeo, pero cuando este Dios cananeo es ya un baal. Y esa disputa se realiza también en forma de experiencia social, apelando a la fidelidad de Jahvé con la prueba del fuego.

El pueblo de Israel había tenido antes otras formas de esta experiencia de Dios; por ejemplo, la experiencia de Dios en el desierto. Una experiencia que fue un enriquecimiento de la experiencia de Dios. Se mantiene el empeño de que Jahvé sea el mismo Dios que el Dios de los padres. Y el que Dios sea el Dios de los padres es una forma de experiencia social. Los padres son los antiguos de la familia: es el Dios de la familia. Sería quimérico volcar sobre la mente de Abraham y de los patriarcas la idea del Dios único que el propio Israel tiene en los últimos años de su existencia pre-cristiana. Es todavía el Dios de los padres. El célebre texto de los contratos firmados entre los dioses de los demás y los dioses de los padres hititas, muestra bien claramente que el Dios de los padres continúa viviendo en la sociedad israelita.

Con Moisés, sin embargo, hay un punto de inflexión. El Dios de los padres se convierte en algo más radical, en un Dios celoso, que es una forma social de vivir lo absoluto de Dios: Sería quimérico pretender que Moisés era monoteista en el sentido de que no admite más realidad divina que la de Jahvé. Pero el Jahvé de Moisés no admitía otra realidad divina junto a la suya; no sólo era celoso sino que era solitario, aunque esa soledad no consistiera más que en la soledad y la verdad real de Jahvé. Hará falta la predicación profética para que haya una forma social distinta, que es el monoteísmo auténtico y riguroso en que los otros dioses son nadería, los *elohim* se han convertido ya en *ililim*.

Hay, pues, distintas formas sociales de experiencia de Dios. He citado unas cuantas a título de ejemplo. Son formas sociales de la experiencia de lo absoluto. El israelita no se sentía siendo él, y siendo lo que tenía que ser absolutamente, como algo que constituye una dialéctica de la excepción, sino que dejando de lado sus pecados, el israelita se sentía verdaderamente israelita cuando era un fiel servidor de Jahvé, fidelidad que tuvo muy distintos aspectos en las distintas épocas sociales de Israel.

Pero, además, hay una experiencia histórica de Dios que no es idéntica a la experiencia social. Una verdadera experiencia histórica de Dios.

Se está habituado a considerar la historia como una especie de museo cronológico de formas humanas y sociales. Pero, ¿es la historia un museo de formas sociales, aunque sean cronológicamente concatenadas? Esto me parece a mí radicalmente insuficiente. La historia primaria y fundamentalmente —aunque no sea universal y no lo ha sido hasta comienzos de este siglo, porque lo anterior no es una universalidad sino una sincronía de historias individuales distintas— la historia, dentro de los límites de su historicidad, es propia y rigurosamente hablando una experiencia. Y como experiencia es probación física de

realidad. El hombre, no solamente ha ido sucediéndose en formas distintas sino que realmente ha ido experimentando. Nuestra época, por ejemplo, va haciendo probación física de muchas cosas que para Aristóteles eran un catálogo de formas vacías y que para nosotros son experiencias. La historia es constitutivamente experiencia. Pero, ¿experiencia de qué? Justamente experiencia de la realidad. No es que la historia sea, contra lo que se pueda pensar en la época actual, la última palabra de la realidad humana, porque la historia es constitutivamente penúltima; la ultimidad incumbe a la persona en tanto que persona de cada hombre.

Sin embargo, la historia ha implicado una experiencia de Dios. Y a su vez la experiencia de Dios ha configurado la historia. Así el monoteismo es uno de los factores que han llevado a la universalidad actual de la historia. Queriéndolo o sin quererlo, el monoteismo ha tenido mucho que ver en la constitución universal de la historia. Cualquiera sea el pueblo en que se adopte: en Israel, en el Islam, en los pueblos cristianos, etc., se aprecia cómo en el curso de la historia los politeismos se van desvaneciendo frente al monoteismo. El hombre ha ido haciendo una experiencia fabulosa a lo largo de la historia, la experiencia monoteísta. Es una experiencia estricta y rigurosa y no simplemente un argumento teológico y metafísico.

Y este modo de experiencia es propio de la historia de Israel. Ya lo hemos apuntado antes como experiencia social, pero ahora conviene volverlo a ver como experiencia histórica. Cuando aparece el Dios de Israel, Jahvé, que según el redactor más antiguo invocaban los primeros padres, Dios aparece como Dios de los padres. Ese Dios de los padres aparece en forma concreta: no simplemente

ofreciendo su fidelidad, que era la constitución del pacto para Moisés, sino en una concreta forma de experiencia histórica. Esa forma es la de *estar con ellos*. Esta experiencia histórica tiene formas distintas. Desde la forma más elemental, su acompañarles a través del desierto hasta las puertas de Canaán, hasta constituir eso que se ha llamado la «anfictionía» de las tribus de Israel. Como quiera que haya sido esto históricamente —no es esa nuestra cuestión— Dios aparece entonces de otro modo: es el Dios del pacto de las tribus. Más tarde, en conexión con la monarquía que se estaba imponiendo, aparece otra forma histórica de la experiencia de Dios: es Jahvé como rey. Y en una forma más determinada aún: el Dios de los ejércitos, Jahvé Sabaoth. Es la experiencia histórica de Dios como jefe de un Estado, en este caso teocrático.

Más aún, puede apreciarse una verdadera teología de la historia en la propia predicación inspirada del Antiguo Testamento, que es la expresión suprema de esta experiencia histórica de Dios: Dios ofrece su fidelidad con tal de que los israelitas sean fieles, sigue a esto la defección de Israel, viene el castigo por parte de Dios, y finalmente el arrepentimiento con la vuelta a Dios. Esta teología de la historia en cuatro actos es justamente la teología de la experiencia histórica de Dios. Es una experiencia vivida por el pueblo de Israel en distintas fases históricas, la experiencia histórica de Dios como fidelidad. Una fidelidad que es la verdad real de Dios, y que no queda anulada jamás cualesquiera que sean las infidelidades de los hombres.

Al leer el Antiguo Testamento puede parecer que se da una línea unitaria. Dios crea al hombre a imagen y semejanza suya; el hombre comete el pecado original, luego se maleó, vino el diluvio, etc. Pasó el Mar Rojo... y

así se va continuando el relato lineal de una historia. Pero los israelitas no lo vivieron así. Vivieron cada uno de estos episodios en y por sí mismos. Israel no tuvo desde el principio la idea de ser un pueblo elegido. ¿Cómo iba a tenerla, si empezaba por no ser pueblo? Israel ha pasado por todas estas vicisitudes históricas, y solamente cuando un teólogo, el redactor sacerdotal, ha reflexionado inspirada, teologal y teológicamente sobre estas experiencias de Israel, ha podido ver a lo largo de estas diversas experiencias las cuentas o los eslabones de una cadena unitaria, que es la experiencia de Dios, unitaria en distintas fases de manifestación, de eso que es justamente el ser el pueblo elegido de Dios.

El ser el pueblo elegido es la estructura de su teología de la historia, en una unidad que remonta a los primeros tiempos de la humanidad israelita, y que sigue hasta el tiempo de Cristo. Como pueblo elegido de Dios, el pueblo de Israel ha vivido la experiencia de Dios como algo absoluto y que de alguna manera le ha hecho sentirse como absoluto frente a los demás pueblos, porque todos pasan y en definitiva sólo Israel queda. Aunque esto en forma tan oscura que ni siquiera Job se atrevió a responder a la cuestión que esta experiencia plantea. Es, pues, la forma histórica de la experiencia de Dios.

Y esto no es ajeno al Nuevo Testamento. Cristo no fundó el cristianismo organizando unas instituciones y diciendo «así es como hay que vivir». Algo de esto hizo. Pero Cristo fundó el cristianismo de una manera mucho más radical y más íntima. Cristo fundó el cristianismo haciendo cristianos, es decir, poniendo en marcha el movimiento del cristianismo en el curso de la historia. Cristo quiso ser experienciado por sus seguidores para que

éstos, asociados en él, pudieran ser en él la experiencia histórica de Dios. La experiencia histórica de su filiación divina se continúa precisamente en la propia expansión del cristianismo. Es la verdad real subsistente de Cristo la que corre por los cauces de una historia.

Esto no es exclusivo del cristianismo, no es primariamente exclusivo del cristianismo. En el cristianismo hay todo esto, porque está montado sobre una verdad universal augural, que en definitiva es la experiencia histórica del ser absolutamente absoluto por parte del hombre, en tanto que es un Yo que se va fundando como absoluto en el que es absolutamente absoluto. Yo voy fundándome como absoluto en el que es absolutamente absoluto. Y solamente por eso es por lo que hay todas esas estructuras que acabo de recordar. Si se quiere emplear la terminología usual clásica, diríamos que esta estructura de la experiencia de lo absoluto, la experiencia histórica de lo absoluto, es la base dinámica y obediencial, gracias a la cual ha podido haber estructuras como la isralítica y la cristiana en la historia. La historia es una experiencia y una experiencia dimensional de lo absoluto.

Contra lo que decían Kant y Hegel, la historia no es el despliegue de una razón, de un logos, sino que es realmente el despliegue de una experiencia de Dios. Hegel, que no veía en la realidad más que un precipitado de la razón, no encontró otro modo de concebir la historia más que como la forma del espíritu objetivo, de la razón objetivada, por encima de las personas, las cuales, como dice Hegel, desaparecen en el espíritu objetivo que, a su vez, es la última marcha hacia el espíritu absoluto. Esto es absurdo. Hegel pensó en cómo los hombres podían ser Dios; el cristianismo les enseñó a pensar cómo Dios pudo hacerse

hombre, y entonces a aprender justamente a ser Dios. Es la visión anti-hegeliana o para-hegeliana de la historia, una historia que es, eso sí, una experiencia histórica de Dios.

4

Otras actitudes ante la experiencia de Dios

Hay otras actitudes frente al problema que aquí discutimos. En primer lugar, la actitud del agnóstico y del indiferente. La frustración del agnóstico y la despreocupación —si no, no sería indiferencia— del indiferente, realmente son modos de la experiencia de Dios. Sin esto ni el agnóstico sería agnóstico, ni el indiferente sería indiferente. Serían otra cosa.

El problema más grave surge, en cambio, a propósito del ateísmo. El problema de aquél que se enfrenta teologalmente con la ultimidad de lo real, y sin embargo no llega a la existencia de Dios. Pero este problema hay que enfocarlo diciendo que el ateísmo no disfruta de la *conditio possidentis*. Pudiera pensarse que está el hombre sin Dios y entonces que el que tiene que probar su existencia es quien la admite. Esto no es verdad. La verdad es que está el hombre religado al poder de lo real en todos los hombres. El que va a Dios, admite la existencia de Dios razonadamente. Y el que no va tiene que probar que no va. Tiene que dar razones. Lo primario no es estar sin Dios, lo primario es estar religado al poder de lo real. Tanto el ateísmo como el teísmo son conclusiones de un proceso intelectivo y vital dentro de esa religación frente a la ultimidad de lo real.

Entonces hay que preguntarse en qué consiste la actitud del ateo dentro de esta línea. Ya lo indicaba antes. Consiste justamente en que el ateo, que no dudaría en admitir en cierto modo que las personas somos cada una seres relativamente absolutos, cuya actitud por tanto es la pura facticidad de lo absoluto, se queda en esa facticidad. Admitiría eso, pero no admitiría que podamos pasar de ahí. Ahora bien, el intento de formularlo así, ya haría más cauta la exposición del ateísmo: la última esencia del ateísmo consiste en eso y no en otra cosa. Frente a esta actitud la respuesta no consiste en «probar» por un proceso intelectivo que existe Dios. No. Aquí hay que enfrentarse directamente con el ateísmo. Y entonces, desde la realidad de Dios, una cosa es clara: si el hombre descubre la realidad fundamental en un proceso intelectivo y volitivo, de voluntad de verdad, y el ateo no, es que el ateo, a diferencia del teísta que ha descubierto a Dios, se encuentra con su pura facticidad encubriendo a Dios: es el encubrimiento de Dios frente a su descubrimiento. No es carencia de experiencia de Dios. Es una experiencia en cierto modo encubierta.

La experiencia de Dios puede tener muchos matices. Uno de ellos es descubrirla y el otro el tenerla encubierta. Esto no es una metáfora dialéctica para salir del paso, porque el ateo que sinceramente lo es, y que se encuentra instalado en su ateísmo, como todos los creyentes nos encontramos instalados en nuestra fe sin grandes remociones teológicas que nos hayan llevado a ella, este ateo, digo, lo mismo que el creyente, es término no solamente de la buena voluntad de Dios sino de sus gracias sobrenaturales, al menos desde el punto de vista cristiano. Altamente, en este caso, el hombre está en Dios.

En 1936 escribía estando en Roma: «es necesario probablemente apurar aún más la experiencia. Llegará seguramente la hora en que el hombre, en su íntimo y radical fracaso, despierte como de un sueño, encontrándose en Dios y cayendo en la cuenta de que en su ateísmo no ha hecho sino estar en Dios. Entonces se encontrará religado a él, no precisamente para huir del mundo, de los demás y de sí mismo, sino al revés, para poder aguantar y sostenerse en el ser. Es que Dios no se manifiesta primariamente como negación sino como fundamentación, como lo que hace posible existir». La experiencia de Dios, en consecuencia, *a parte Dei*, es Dios dándose como absoluto a la experiencia humana; *a parte hominis*, es haciendo la experiencia de lo absoluto en la constitución de mi persona. El hombre no encuentra a Dios primariamente en la dialéctica de las necesidades y de las indigencias. El hombre encuentra a Dios precisamente en la plenitud de su ser y de su vida. Lo demás es tener un triste concepto de Dios. Es cierto —todos los hombres somos víctimas de inelegancias— que apelamos a Dios cuando truena. Sí, de esto no está exento nadie. Pero no es la forma primaria como el hombre va a Dios, y «está» efectivamente en Dios. No va por la vía de la indigencia sino de la plenitud, de la plenitud de su ser, en la plenitud de su vida y de su muerte. El hombre no va a Dios en la experiencia individual, social y histórica de su indigencia; esto interviene secundariamente. Va a Dios y debe ir sobre todo en lo que es más plenario, en la plenitud misma de la vida, a saber: en hacerse persona. En el ser personal, en el ser relativamente absoluto de la persona, es donde encuentra a Dios, dándose al hombre en la experiencia suya. Esta donación de Dios es justamente la realidad de la persona. Y esta

experiencia humana de lo absoluto es experiencia de esta donación de Dios.

Pero, ¿cuál es la unidad de estos dos momentos? ¿Basta apelar al concepto de experiencia como probación física de realidad para que esta experiencia de Dios —Dios dándose al hombre en experiencia— y esa experiencia del hombre, experimentando y buscando individual, histórica y socialmente con su libertad lo relativamente absoluto de su ser; basta esta convergencia en el concepto de experiencia para resolver el problema? En manera alguna. Es preciso preguntarse entonces: ¿en qué consiste, en esta experiencia de Dios, ahora bilateralmente tomada, la unidad intrínseca y formal de la persona humana «y» de Dios? Es el tema del próximo capítulo.

CAPITULO 7

LA UNIDAD DE DIOS «Y» EL HOMBRE

El hombre está religado al poder de lo real en una experiencia manifestativa de la realidad en este poder. Este poder es en cada cosa real más que su particular realidad. Y está por esto fundado en una realidad fundante. Como esta realidad determina mi Yo como relativamente absoluto, esta realidad fundante es una realidad absolutamente absoluta, esto es, Dios. Por consiguiente, como este poder de lo real está vehiculado en y por las cosas reales, Dios está *en* la realidad constituyéndolas como reales. Es la transcendencia de Dios no allende las cosas, sino *en* las cosas. Tratándose de esta realidad, que es la persona humana, a saber, un animal de realidades, esa transcendencia en ella es una presencia constituyente en religación. Y como la religación en este caso se da en un animal de realidades, resulta que la presencia de Dios en la constitución del Yo personal es cuestión de experiencia. El hombre es en este sentido experiencia de Dios.

Nos preguntábamos entonces, primero, qué es esta experiencia de Dios *a parte Dei*. Qué es Dios como experiencia. Y veíamos que es Dios dando-de-sí, y dándo-

se-de-sí no a la realidad para producirla en alguna manera, para fundarla, sino dándose-de-sí en el caso del hombre formalmente a una persona. Por consiguiente, este dar tiene una estructura metafísica y teologal absolutamente peculiar: no es un dar cualquiera, es una donación. Donación de sí mismo a la raíz del Yo, a aquello en virtud de lo cual el hombre es persona, a saber, a su inteligencia. Y esta actualidad de Dios en la inteligencia es justamente su verdad real. Por consiguiente la donación de Dios es donación de Dios como realidad absolutamente absoluta, dándose como experiencia de su carácter absoluto en forma de verdad real.

En segundo lugar, por parte del hombre, el hombre no solamente tiene esta experiencia de Dios. No es que el hombre *tenga* experiencia de Dios, es que es formalmente, en tanto que persona que hace su Yo, es formalmente, decía, experiencia de Dios como ultimidad, como posibilitación y como impelencia. El hombre es en su religación experiencia de lo absoluto. Y esta experiencia es justo la experiencia de Dios.

Pero entonces surge un tercer problema, al que vamos a dedicar este capítulo: ¿cuál es la unidad de estos dos momentos experienciales, de Dios dándose en experiencia, y del hombre experienciando a Dios? Es el tema de la unidad de Dios y el hombre. ¿Qué es ésta «y»? Este problema se despliega para los efectos de esta exposición en cuatro cuestiones:

1. Cuál es el género de unidad entre Dios «y» el hombre.
2. Cuál es el tipo propio de esta unidad en el caso de las personas humanas.

3. Cuál es la unidad experiencial de Dios «y» el hombre.
4. La unidad del hombre «y» Dios como transcurso metafísico de la religación.

1

Indole genérica de la unidad de Dios «y» el hombre

Por parte de Dios la donación de sí es una donación constituyente a la persona humana, y es una donación en la medida en que esta realidad sustantiva del hombre hace su Yo. Por tanto, es una donación real de la realidad de Dios a la realidad del hombre para que éste sea Yo. Por parte del hombre, es una experiencia manifestativa de la realidad, en cuanto momento y acto por el que se afirma como realidad relativamente absoluta en el seno de lo real.

De aquí la primera consecuencia clara: el segundo aspecto pende del primero. En tanto el hombre puede tener experiencia de lo absoluto y ser relativamente absoluto, en cuanto en alguna forma está constituido por la donación de Dios. Pero esta donación es una donación que concierne a Dios en tanto que realidad, y al hombre en tanto que realidad. De ahí que en el fondo se trata justamente de una funcionalidad de lo real en tanto que real, respecto del hombre en tanto que hace su Yo con Dios que está presente en él formalmente, haciéndole ser Yo. Y como la funcionalidad de lo real en tanto que real es lo que constituye, a mi modo de ver, la esencia misma de la causalidad, hay que decir que en la unidad entre el

hombre y Dios se trata de una estricta causalidad. Es una unidad de causalidad, pero de causalidad constituyente, formalmente constituyente, no meramente eficiente y productora. Se trata de una constitución formal. Es la funcionalidad de mi realidad en su constitución formal en tanto que Yo. Y ahí es donde está justamente la funcionalidad causal a que me estoy refiriendo.

Pero, aun desde el punto de vista de la causalidad así entendida, no queda agotada la cuestión. Porque la funcionalidad de lo real, en tanto que real, concierne en definitiva a todas las cosas. Pero aquí estamos hablando de las personas humanas y, por consiguiente, esta funcionalidad tiene también un carácter absolutamente peculiar: es la funcionalidad de lo real en tanto que real, en tanto que Dios es persona absoluta y en tanto que el hombre es persona relativa, cuyo acto relativo y formal es ser Yo.

De ahí que la causalidad en cuestión es lo que en páginas anteriores llamábamos causalidad personal. Es un tipo de causalidad distinto del tipo de causalidad que fue canonizado en la historia de la filosofía desde Aristóteles. Aristóteles con su división de las cuatro causas, lo que hace es clasificar la causalidad desde el punto de vista de lo que son las causas que producen alguna realidad: la causa eficiente, material, formal y final. A mi modo de ver, habría que decidirse a introducir en la metafísica un tipo de causalidad que llamaría *personal,* en virtud del cual la funcionalidad de lo real en tanto que real concierne a las personas en tanto que personas. Las personas son «quiénes» y el «quién» no es una determinación numérica del «qué». El «quién» es un modo metafísico irreductible y último de realidad, propio de las esencias abiertas a diferencia de las esencias cerradas.

Desde esta perspectiva de la causalidad personal veríamos que muchas cosas que propendemos a considerar como el complemento, el adorno, la consecuencia de la causalidad entendida en sentido aristotélico, como pueden ser la oración, el amor a Dios, la ayuda de Dios, en realidad no son cosas puramente religiosas sin importancia metafísica. No. Yo creo que esto es un error completo. Todos estos momentos pertenecen a una causalidad metafísica personal, tan causalidad como puede ser la caída de una piedra en la perspectiva de la causalidad aristotélica. En nuestro caso se trata no de una causalidad eficiente, material, formal o final sino de una causalidad personal propia de una esencia abierta.

De ahí que la unidad de Dios «y» el hombre es una unidad causal ciertamente, pero es una unidad de causalidad personal. Y naturalmente esto nos lleva a la segunda cuestión.

2

Tipo de unidad entre Dios «y» el hombre

¿En qué consiste esta unidad que resulta de la causalidad personal?

Ciertamente en esta causalidad personal se mantiene la distinción entre Dios y el hombre. Por muy personal que sea esta causalidad, yo no soy Dios, y tampoco Dios, formalmente considerado, es un Yo que podría no existir. Se mantiene, pues, la distinción rigurosa de Dios y del hombre como realidades personales.

Pero esta distinción no es lo mismo que separación. Uno propendería a pensar que como Dios es lo que es como

persona, y como cada una de nuestras pobres realidades es lo que es respecto de Dios, habría en cada hombre una posibilidad, al menos en principio, de trazar una especie de entorno, que acotara de un lado el terreno de Dios y de otro el terreno del hombre. Esto es absolutamente quimérico. No por razones de metafísica general sino real y concretamente por razón de la causalidad personal. Por razones de causalidad personal, esto lo que haría es desdibujar y aniquilar por completo la idea misma de causalidad personal. Las personas no están, ni siquiera en el orden interpersonal humano, unas frente a las otras, como pueden estar las piedras en un campo electromagnético o gravitatorio. Las personas en su relación humana se hallan implicadas en una o otra forma las unas con las otras. Es una estructura de implicación. Esto es mucho más verdad tratándose de la persona divina.

La distinción entre Dios y el hombre, como personas, es algo completamente distinto. En primer lugar, se da una presencia ciertamente formal de Dios en mi persona constituyéndome a mí en donación suya. Y de mí mismo como constituido formalmente en Dios por la donación de Dios. Dios es Dios ciertamente sin necesidad de estar constituyendo ninguna personalidad de ninguna realidad fundada en El. Pero yo no sería Yo si formalmente no estuviera fundado en la formal realidad de Dios, presente en mí y constituyéndome como tal Yo. Esto es una verdad inconcusa. Una cosa es que Dios no necesite de los hombres para ser personal. Otra cosa es que la recíproca sea cierta. El Yo, en tanto que Yo, no es formalmente lo que es sino en y por Dios. Yo no soy Yo más que por la presencia formal y constitutiva de Dios en mí como realidad personal.

Y sin embargo Yo no soy Dios, ciertamente. Entonces se pregunta uno: ¿qué es este «no»? Esta es la cuestión.

Uno propendería a pensar que yo no soy Dios como un perro no es un gato o como el planeta Júpiter o la Luna no son el Sol. Sería una distinción en definitiva un poco numérica, fundada en la multiplicidad numérica. No es éste el caso en manera alguna tratándose de la persona humana.

Porque este «no», según el cual Yo no soy Dios, este «no» es precisamente uno de los momentos intrínsecos y formales de la constitución mía, de mi Yo, por Dios mismo. Es decir, no ser Dios es una manera formal de estar en Dios. Es un momento activo. El «no» es precisamente la donación de su realidad para que el hombre sea un Yo que no sea Dios; de modo que ese «no» como momento del Yo es absolutamente positivo y activo. Dios hace que Yo sea persona sin ser Dios. Se trata, pues, de una implicación de tipo original. No se da más que entre personas, y de un modo especial entre la pesona divina y las personas humanas. Es un «no» formalmente activo. Sin Dios, Yo no sería lo que soy, a saber, absoluto. Pero si este no-ser-Dios no tuviera un carácter activo, entonces Yo no sería relativamente absoluto. Si no se mantiene el carácter formalmente activo del «no», se caería en una de las formas de panteísmo, o en una de las formas de extrinsecismo entre Dios y el hombre. Pero, si se mantiene, tenemos la presencia formal de Dios en las cosas desde el punto de vista de la realidad, y tenemos el fundamento de la relatividad de lo absoluto. El «no» tiene un carácter esencialmente positivo y constituyente del Yo, en tanto que no es Dios. Y por eso el no-ser-Dios es justamente, tratándose de una persona humana, una manera real y

positiva de estar precisamente en Dios. Por consiguiente, entre Dios y el hombre hay una distinción real, pero que no solamente no es separación sino que es una implicación formal.

Es una implicación formal que no es una delimitación. Es una manera de estar yo implicado en Dios y de estar Dios complicado —si así pudiera decirse— conmigo. Al fin y al cabo Dios ha complicado un poco —dicho antropomórficamente— su propia realidad divina «con» haberse dado *ad extra* a las personas humanas. Y este ser-en-Dios, y sin embargo no-ser-Dios siendo el «no» un momento positivo de estar en Dios, es justamente un tipo de implicación que es lo que llamaremos tensión. La implicación entre el hombre y Dios, como tipo de causalidad personal, es justamente tensión. La unidad de Dios y del hombre es, por consiguiente, tensión teologal. El tipo concreto de causalidad formalmente personal en nuestro problema es justamente ese: se trata de una unidad interpersonal tensiva.

Aquí la palabra tensión no tiene un sentido psicológico, como si el hombre estuviera pretendiendo algo. Tiene un sentido metafísico en la forma que he explicado de una implicación. La vivencia de esta tensión es una cuestión aparte. Pero aquí se mantiene el carácter metafísico de la tensión, y no se considera como estructura psicológica y antropológica.

En esta tensión el momento donante de Dios, como constituyente de mi realidad personal en el acto relativamente absoluto de mi Yo, es preponderante y iniciante respecto de lo que puede ser el Yo como persona constituida. Por consiguiente, desde el punto de vista de la tensión, en esta unidad interpersonal entre Dios y el hombre, Dios tiene una función estrictamente pre-tensora.

Es justamente el pre-tensor de lo que va a ser la tensidad del hombre respecto de El. Y, en cambio, cada una de nuestras realidades personales no es pretensora sino tan sólo tensiva o tensora. Y esta unidad tensiva es justamente la esencia metafísica de la unidad teologal entre Dios y el hombre.

Esta tensión es justamente la constitución formal del Yo. Dios, realidad absoluta, está formalmente en mi realidad haciendo que esta realidad se haga Yo en la realidad divina, sin ser la realidad divina. Y en esta unidad es en lo que consiste el carácter experiencial de la «y».

3

Unidad experiencial de Dios «y» el hombre

Desde la tensidad, ¿en qué consiste la unidad, esa unidad experiencial por la cual Dios se me da en experiencia como realidad absoluta, a mí, constituyéndome en mi realidad relativamente absoluta?

La tensidad, decía, es formalmente la experiencia del hombre como experiencia de Dios. Y la experiencia de Dios es última y radicalmente experiencia de esta tensidad. Dios, dándose como experiencia, es un momento eminentemente activo por parte de Dios. Es ciertamente Dios dándose en experiencia. Pero tratándose del hombre, esto que hemos llamado la experiencia del hombre, no es experiencia en el mismo sentido que lo es en Dios. Porque en el caso de Dios se trata de Dios dándose a sí mismo como experiencia a un hombre. Y, en cambio, en el caso del hombre, el hombre va experienciando esto que Dios le

ha dado. El hombre es experiencia de Dios en el sentido de experienciación, experienciación de la realidad donante de Dios como absoluto. Es una experienciación de lo absoluto. Y, por tanto, al ser la experienciación de lo absoluto en Dios, como constitutivo formal del Yo, una donación, se da una unidad entre donación y experienciación. Y en esta unidad es en la que concretamente consiste la unidad de la tensión teologal. Mi absoluto es de carácter tensivo. El hombre es Dios finitamente, tensivamente.

Naturalmente el hombre puede ser Dios tensivamente en varias maneras distintas.

Hay en primer lugar, una unidad tensiva que es propia de toda realidad personal, al ser un Yo. El Yo, repitámoslo, no es la realidad sustantiva del hombre. El hombre es una realidad sustantiva, dotada de una inteligencia, en virtud de la cual posee un carácter, según el cual, cuando se ponga en acto, ejercitará el ser relativamente absoluto. Antes y independientemente de que lo ejercite, el hombre es persona en el sentido de que posee ese carácter que llamaba personeidad. Pero lo que llamamos Yo no es esta realidad sino el acto en el cual esta realidad se afirma como tal realidad, a saber, como persona. ¿Frente a qué? Frente a todo lo real en tanto que real. De ahí que el Yo no es la realidad sustantiva del hombre en manera alguna, sino que es el acto en el cual se actualiza la realidad sustantiva como suya, el acto de ser Yo. Relativamente absoluto, porque es un acto en que se afirma mi realidad sustantiva no frente a una persona o a otra, no frente a esta cosa o la otra, sino frente a cualquier realidad en tanto que realidad. Incluso en principio, por absurda que sea esa colocación, la del pecador, incluso ante el propio Dios. El Yo es entonces no solamente una tensividad sino que es

justamente el carácter metafísico radical de ser un acto «tensal». Es un acto en el cual mi realidad sustantiva se afirma tensivamente, se constituye como un Yo en el cual se reactualiza la suidad en que consiste su realidad sustantiva y, por consiguiente, en el que consiste la razón formal de su personalidad.

Pero puede haber otros casos, otras maneras distintas de ser tensivamente Dios. Una vez más hago alusión a cosas que transcienden un planteamiento estrictamente filosófico, pero que sirven de ejemplo concreto a posibles maneras de ser tensivamente Dios.

Tenemos, así, las referencias paulinas a la gracia. La palabra *járis*, gracia, no se limita en San Pablo a lo que los teólogos llamarán gracia santificante, sino que se refiere a todo lo que es «gracioso» por parte de Dios, gratuito por parte de Dios, y que traduce un vocablo del Antiguo Testamento, *hesed*, que es un término ambivalente. Significa por un lado algo que se ha traducido por misericordia, traducción que puede ser exacta. Pero es exacta en el sentido de una contracción de lo que significa la palabra *hesed*. En realidad este término significa la buena disposición, la benevolencia con que Dios se inclina frente a las personas humanas. Desde el punto de vista del hombre la misma palabra y el mismo concepto no significan benevolencia, pero sí la actitud íntima en la que el hombre se coloca internamente en manos de Dios y recibe su *hesed* de parte de Dios. No se trata simplemente de una palabra que tenga dos sentidos sino de algo mucho más radical. Representa un caso típico de «unidad tensiva». Es justamente la unidad tensiva de un *hesed*, que por parte de Dios es la donación en forma de benevolencia; por parte del hombre es lo que un griego llamaría *eusébeia*, religión

interior. Cuando Oseas ponía en labios de Dios que quería misericordia y no sacrificios, no se refería naturalmente a la misericordia de Dios sino a la *eusébeia,* a la religión interior del hombre. El vocablo, sin embargo, es *hesed.* Es la expresión de un concepto realmente tensivo de la unidad entre Dios y el hombre, desde el punto de vista de lo que llamamos gracia.

Se pueden citar otros muchos ejemplos. Cuando los textos sagrados hablan de «los hombres de buena voluntad» o de «los hombres a quienes Dios ama», estamos ante un caso similar al anterior. La *eudokía* por parte de Dios es justamente la benevolencia, el amor, la inclinación con que ama a la humanidad. Pero tratándose del hombre, no se trata de la buena voluntad que se tiene de hacer tal o cual cosa sino de la voluntad de ponerse en manos de Dios. Y por esto es buena. La unidad tensiva de esos dos aspectos es precisamente lo que expresa la palabra *eudokía* (Lucas, 2, 14). No se trata, a mi modo de ver, de palabras que tienen una polisemia, según se refieran a Dios o se refieran al hombre. No se trata de dos sentidos más o menos analógicos, más o menos armonizados en una unidad. No. Se trata propia y rigurosamente de un concepto uno y único, que tiene la unidad tensiva de una donación por parte de Dios, y por parte del hombre de una experiencia, de una entrega a Dios.

Puede haber todavía un modo superior, una manera superior en la que el hombre puede ser tensivamente Dios. Aquel modo en el que el Yo es una reactualización de la suidad, pero de una suidad que no le pertenece, es decir, la realidad sustantiva que pertenece a otro. Este caso es justamente el caso de Cristo, el Yo de Cristo. La realidad de Cristo no es suya sino que es del Verbo. Misteriosamente, tan misteriosamente que ni la propia inteligencia humana de Cristo pudo tener una visión comprehensora y exhaustiva de este hecho, que es en el fondo el de su filiación divina. Cristo es una realidad que, como realidad sustantiva, no es suya. Ejecuta el acto de ser un Yo, y en ese acto se expresa en acto segundo su suidad. Pero no es una suidad determinada formalmente por su propia sustantividad humana. Conviene que insistamos un poco en este ejemplo.

Uno se pregunta, cuando Cristo dice Yo, ¿quién es ese Yo?

Se ha dado la interpretación de que Jesucristo tiene dos Yo, un Yo que es el humano, el del hijo de María y de José, el que trabaja como carpintero, que padece, etc. Y otro Yo que sería propiamente el Verbo. Esto me parece que es algo absolutamente insostenible, porque en esta interpretación se parte de una falsa idea del Yo. ¿Qué es Yo? ¿Es una estructura meramente psicológica? Lo acabamos de decir, Yo, que nazco de mi padre y de mi madre, que lloro, que padezco... esto no es el Yo; estos son los rasgos con que mi propia experiencia va configurando el Yo. El Yo, formalmente hablando, no es una estructura psicológica o antropológica; es una estructura rigurosamente metafísica. Es el acto en virtud del cual se reactualiza —si se re-actualiza, supone un acto anterior— en forma de acto lo que es la suidad propia de la realidad reactualizada en ese acto. Eso es justamente el Yo. Si esto es así, es imposible decir que en Cristo hay dos Yo.

Y esto por dos tipos de razones. Primera y fundamental, porque el Verbo no es un Yo. Estamos habituados a considerar que las tres pesonas de la Trinidad son Yo, Tú, El. Esto es la última expresión de un pobre antropoformis-

mo. Los antropomorfismos son inevitables, pero con tal de que no sean pobres. Formalmente hablando, ninguna de las tres personas es Yo, no es un Yo en el sentido que estamos diciendo. Pero, en segundo lugar, el Yo, como acto en que se reactualiza una naturaleza en suidad, es un acto que está puesto. ¿Por quién? Justamente por el Verbo encarnado. Entonces, el Yo, al que se refiere Jesucristo, ni es el Verbo, ni es su naturaleza humana: es Jesucristo en su unidad. Es un acto fundado, que no es el constitutivo de una unidad teándrica y hipostática, sino que es el acto en que se reafirma precisamente en su suidad; se reafirma en acto segundo, por así decirlo, lo que es su realidad en suidad en acto primero. Esto en el caso de Cristo como en el caso de cualquiera de nosotros. Lo que acontece en el caso de Cristo es que esa suidad, que se reactualiza como un Yo en su naturaleza humana, no es una suidad que le compete por razón de la naturaleza humana, sino justamente por razón del Verbo. Y en este caso, el que llamamos el Yo de Cristo es la actualización en acto segundo de la unidad con que realmente el Verbo y la naturaleza singular de Cristo constituyen misteriosamente una sola realidad.

En Cristo, pues, no hay dos Yo, primero porque la realidad humana y la realidad del Verbo no son un Yo. Y, en segundo lugar, porque el Yo no es el de la realidad humana. No hay más que un solo Yo, el Yo único de Cristo, que es justamente la reactualización de su suidad, de su sustantividad humana en una suidad, que en este caso es una tensidad subsistente, Cristo, que es precisamente la experiencia subsistente de Dios, como lo vimos anteriormente. La biografía personal de Cristo, no solamente los actos que hace sino el modo de ser interno, no

es ajena a su propia realidad en tanto que Verbo encarnado. Sería esto lo que he llamado un gigantesco docetismo biográfico. Pudo haber sido de otra manera. Pero de hecho lo fue de ésta. Su biografía le afecta y, por consiguiente, Cristo, como Verbo encarnado en su unidad, quiso real y efectivamente tener experiencia de su condición filial, de su carácter metafísico filial respecto de Dios. Que eso fue precisamente el «uno», el supremo carácter tensivo de aquello en que consistió la propia experiencia del hombre, por parte del hombre, en su unidad con El. Jesucristo es en este sentido la subsistencia misma de la experiencia tensiva del hombre con Dios.

Hay quizá todavía otros aspectos de esta unidad tensiva. Estamos habituados a considerar la situación del hombre en la tierra, como quien está buscando a Dios por uno, por otro lado, por ninguno, rechazándolo. San Pablo lo decía en una sola frase: el hombre está buscando a Dios como a tientas. Cristo no es únicamente, a mí por lo menos me parece que no es únicamente, desde el punto de vista de lo que estoy diciendo aquí, una condición meramente fáctica, que el hombre tiene respecto de Dios, de un Dios desconocido. Con ese «género literario» se ha querido expresar algo que no es simplemente una vicisitud histórica, sino la estructura misma de la historia, desde el punto de vista que aquí nos preocupa. Es justamente tensidad histórica en torno a Dios. La historia entera de las religiones es una tensidad histórica respecto de Dios.

La unidad metafísica, pues, del hombre y de Dios no es un transcurso metafísico, sino que es una unidad metafísica de carácter tensivo, que puede adoptar diversas formas, distintos modos. Pero todos estos modos, el del *hesed*, el de la *dóxa* y la *eudokía*, el de la encarnación, el

del buscar a tientas, el *pselafáo* que decía Pablo a los atenienses, todos estos modos se hallan fundados en algo que es previo a todo esto: el carácter, en virtud del cual una persona humana es constitutivamente tensora y, por consiguiente, experienciadora de algo que Dios le da, que es la donación de su ser absoluto, de la realidad absoluta de Dios dada al hombre para que sea absoluto.

4

Unidad del hombre «y» Dios como transcurso de la religación

Comenzamos este libro hablando del hombre como realidad sustantiva, que hace su ser absoluto en religación. Y ahora nos encontramos con que el hombre es una experiencia tensiva de Dios. Pues bien, estos dos aspectos son justamente una misma cosa. Y esto es lo esencial.

En su religación al poder de lo real, el hombre está formalmente apoyado en Dios, fundado en Dios, transcendente *en* las cosas. En su virtud, la religación es en realidad un apoyo constituyente del hombre como Yo en Dios, puesto que el poder de lo real ya hemos visto que se apoya en un Dios transcendente en las cosas. Este apoyo es una tensión —en el sentido que acabo de explicar—. De ahí que en esa tensión consista la esencia teologal de la religación. En la religación hay una dominancia del poder de lo real respecto del hombre que hace su Yo con ese poder de lo real.

Ahora, desde el punto de vista de Dios, esa dominancia tiene un carácter preciso: es el carácter pre-tensor de Dios.

Y desde el punto de vista del hombre, que necesita el apoyo en la realidad para hacer su Yo, es la tensión con que el hombre se apoya precisamente en esa estructura pretensora, que es la realidad absolutamente absoluta, transcendente en las cosas y de una manera especial y personal en cada uno de los hombres. La esencia de la religación es precisamente la tensidad teologal entre el hombre y Dios. Por eso cuando en los capítulos anteriores hablaba de que el hombre es inquietud de su ser absoluto, me estaba refiriendo no a la inquietud por ser feliz —aunque ésta pueda ser una de las formas en que se presente la inquietud—, no al *«irrequietum cor nostrum, Domine, donec requiescat in te»* de san Agustín, sino a algo mucho más radical. Esto que dice san Agustín es verdad, pero es verdad porque al hombre lo que le inquieta a fondo es precisamente la figura de su ser relativamente absoluto, el ¿qué va a ser de mí?, y el ¿qué hago yo de mí mismo? Esta es la verdadera inquietud.

Desde el punto de vista de lo que acabamos de exponer, la cosa es entonces clara: la inquietud es la expresión humana y vivida de la unidad tensiva entre el hombre y Dios. El hombre está inquieto, porque su Yo consiste formalmente en una tensión, en una tensidad con Dios. La inquietud tensiva de la constitución del Yo es la forma concreta como el hombre se encuentra en su ser, que es el Yo, religado a la realidad relativamente absoluta. En esto culmina la unidad de los distintos temas tratados en este libro.

Decía, en efecto, que iba a tratar de la dimensión teologal del hombre, entendiendo por teologal un concepto que expresa no algo teológico, sino algo previo a toda teología y supuesto fundamental de toda ella. Una dimen-

sión del ser mismo del hombre que da a Dios. El hombre va a Dios y lo encuentra haciéndose persona. Y en este hacerse persona se halla la dimensión teologal del hombre. La exposición y articulación de esta idea la he llevado a cabo en tres partes sucesivas.

En primer lugar el hombre: qué es ser hombre y cómo el hombre se hace persona. A este problema ha respondido un concepto esencial y fundamental: la religación. El hombre se hace persona religado en su ser mismo al poder de lo real en tanto que real, como último, posibilitante y impelente.

En segundo lugar, en esta religación el hombre se encuentra lanzado al fundamento de esta religación: es la marcha del hombre a Dios. En su religación personal el hombre tiene *velis nolis* una voluntad de verdad real. Voluntad de verdad real, es decir, de asentar de una o de otra manera su ser, aunque sea en sí mismo, como es el caso del ateo. Pero el hombre tiene forzosamente esa voluntad de verdad. Y esa voluntad de verdad se despliega en un acto que tiene dos aspectos. Por un lado, inteligir de alguna manera el carácter de ese fundamento, de modo que esa intelección sea la intelección de la realidad absolutamente absoluta de Dios; y, por otro, tener acceso a ella, en una forma precisa, apropiándose esa realidad personal. Esa apropiación constituye una entrega a la realidad personal de Dios, y en tanto que verdadera, es justamente la fe. Es el concepto de la entrega intelectiva a Dios como voluntad de verdad.

En tercer lugar, el planteamiento de lo que es el hombre y de lo que es Dios nos llevaba a discutir el problema de Dios «y» el hombre. ¿En qué consiste esa «y»? Esta «y» no tiene carácter copulativo sino implicativo. En su entrega intelectiva el hombre descubre que su ser es formal y constitutivamente experiencia de Dios. Ser persona humana es una manera de ser experiencia de Dios, a saber, experiencia tensiva. Una experiencia que se despliega individual, social y históricamente. Ser hombre es una manera finita de ser Dios. Y en este Yo de carácter tensivo es en lo que consiste el último y radical transcurso de la religación para el que admite la realidad de Dios.

Religación al poder de lo real, entrega intelectiva a Dios en la voluntad de verdad, experiencia tensiva de Dios: he aquí los tres conceptos que expresan tres momentos de un sólo fenómeno, de una sola estructura, cuya unidad intrínseca y formal constituye la dimensión teologal del hombre, del hombre como constitución del acto en el cual se afirma como relativamente absoluto en el seno de la realidad en tanto que Yo.

A MODO DE CONCLUSION

Estas páginas constituyen la introducción al curso que profesé en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana de Roma en noviembre de 1973, y que pronto aparecerá como libro en su integridad. He pensado que a pesar de su brevedad, nada mejor puedo ofrecer al gran teólogo que es Rahner, que estas reflexiones introductorias que empezaron a ser publicadas hace ya treinta y nueve años.

Madrid, 1974.

EL PROBLEMA TEOLOGAL DEL HOMBRE

El tema de estas lecciones no es un tema más sobre Dios, arbitrariamente elegido entre otros mil igualmente posibles acerca de El. Porque es un tema que no concierne tan sólo al contenido del saber acerca de Dios, sino que es «el» problema radical de Dios para el hombre de hoy. El hombre actual, en efecto, se caracteriza no sólo por poseer tales o cuales ideas acerca de Dios, ni por adoptar una

actitud o bien agnóstica, o bien negativa, o bien creyente, frente a lo que designamos con el nombre de Dios. El hombre actual, sea ateo o creyente, se halla en una actitud más radical. Para el ateo no sólo no existe Dios sino que ni siquiera existe un problema de Dios. No se trata de la inexistencia de Dios, sino de la inexitencia del problema mismo de Dios en tanto que problema; y estima que la realidad de Dios es algo cuya justificación incumbe sólo al creyente. Pero esto mismo acontece al teísta. El teísta cree en Dios pero no vive a Dios como problema. Su vida, orientada a Dios con firmeza total, emboza lo que esta creencia tiene de problema. Intentará a lo sumo hacer ver al ateo la realidad de este problema: el problema de Dios, en tanto que problema, sería así asunto reservado al ateo. Pero él, el creyente, siente casi como un contra-ser, pensar que su fe sea la solución a un problema. El hombre actual, pues, sea ateo o teísta, pretende que no tiene en su realidad vivida un problema de Dios. No piensa que su ateísmo o su teísmo sean respuestas a una cuestión previa, justamente a un problema que a sus creencias subyace. Recíprocamente, justo por ser solución a un problema, el teísmo tiene que justificar su creencia, pero el ateísmo está igualmente forzado a ello; el ateísmo no es menos creencia que el teísmo. Ni el teísmo ni el ateísmo están en situación de no necesitar fundamentar su actitud. Porque una cosa es la firmeza de un estado de creencia y otra su *justificación intelectual.* Y la raíz última de esta justificación intelectiva de lo que sea o no sea Dios se halla forzosamente en el descubrimiento del problema de Dios en el hombre. El hecho de este problema y no una teoría es lo que ha de constituir nuestro punto de partida.

Pero será más que un mero punto de partida. Porque

problema de Dios y lo que llamamos Dios no son dos términos de los cuales el primero fuera extrínseco al segundo, sino que, a mi modo de ver, la elaboración del problema de Dios, en tanto que problema, es justo la conceptuación misma, tanto agnóstica como negativa o como positiva de lo que sea o no sea Dios. El descubrimiento del problema de Dios, en tanto que problema, es «a una» un encuentro más o menos preciso con la realidad o con la irrealidad de Dios. Esta dirección de pensamiento es lo que expresa el título «Problema teologal del hombre».

¿Qué significa esto más concretamente?

El mero enunciado del tema indica ya que se trata de movernos dentro de un análisis de la realidad humana en cuanto tal, con vistas al problema de Dios. Pero es menester evitar de entrada un equívoco que pudiera ser grave. No se trata, en efecto, de hacer de la realidad humana objeto de consideración *teológica,* entre otras razones más hondas porque esto sería ya dar por supuesta la realidad de Dios. Toda consideración teológica es en este punto pura y simplemente una *teoría,* todo lo importante e incluso verdadera que se quiera, pero pura teoría. En cambio, lo que aquí buscamos es un análisis de *hechos,* un análisis de la realidad humana en cuanto tal, tomada en y por sí misma. Si en esta realidad descubrimos alguna dimensión que de hecho envuelva constitutiva y formalmente un enfrentamiento inexorable con la ultimidad de lo real, esto es, con lo que de una manera meramente nominal y provisional podemos llamar Dios, esta dimensión será lo que llamamos *dimensión teologal* del hombre.

La dimensión teologal es, así, un momento constitutivo de la realidad humana, un momento estructural de ella. Aquí, pues, al comienzo de este análisis, la expresión «Dios» no designa ninguna idea concreta de Dios (ni la cristiana ni ninguna otra), ni siquiera significa «realidad» divina. En lo que venimos diciendo, Dios significa tan sólo el ámbito de la ultimidad de lo real. El puro ateísmo se inscribe en la dimensión teologal del hombre, porque el ateísmo es una actitud en este enfrentamiento, y en su virtud sólo es posible precisa y formalmente en eso que llamamos dimensión teologal. El ateísmo es un enfrentamiento con la ultimidad de lo real, un enfrentamiento no ciertamente teológico, pero sí teologal. Lo teologal es, pues, en este sentido, una estricta dimensión humana, accesible a un análisis inmediato. A ella hemos de atender. La puesta en claro de esta dimensión es la mostración *in actu exercito* de la existencia del problema de Dios, en tanto que problema. El problema de Dios, en tanto que problema, no es un problema cualquiera, arbitrariamente planteado por la curiosidad humana, sino que es la realidad humana misma en su constitutivo problematismo. De esta dimensión hemos de partir para toda ulterior consideración de lo que fuere Dios. ¿Cómo enfocar la cuestión?

I

Hemos de partir, según acabo de decir, de un *análisis de la realidad humana*. Lo llevamos a cabo en tres pasos.

1) El hombre es una realidad no hecha de una vez para todas, sino una realidad que tiene que ir realizándose en un sentido muy preciso. Es, en efecto, una realidad

constituida no sólo por sus notas propias (en esto coincide con cualquier otra realidad), sino también por un peculiar carácter de su realidad. Es que el hombre no sólo tiene realidad, sino que es una realidad formalmente «suya», en tanto que realidad. Su carácter de realidad es «suidad». Es lo que, a mi modo de ver, constituye la razón formal de persona. El hombre no sólo es real, sino que es «su» realidad. Por tanto, es real «frente a» *toda* otra realidad que no sea la suya. En este sentido, cada persona, por así decirlo, está «suelta» de toda otra realidad: es «absoluta».

Pero sólo relativamente absoluta, porque este carácter de absoluto es un carácter cobrado. La persona, en efecto, tiene que ir haciéndose, esto es, realizándose en distintas formas o figuras de realidad. En cada acción que el hombre ejecuta se configura una forma de realidad. Realizarse es adoptar una figura de realidad. Y el hombre se realiza viviendo con las cosas, con los demás hombres y consigo mismo. En toda acción, el hombre está, pues, «con» todo aquello con que vive. Pero aquello «en» que está es en la realidad. Aquello en que y aquello desde lo que el hombre se realiza personalmente es la realidad. El hombre necesita de todo aquello con que vive, pero es porque aquello que necesita es la realidad. Por tanto, las cosas además de sus propiedades reales tienen para el hombre lo que he solido llamar *el poder de lo real* en cuanto tal. Sólo en él y por él es como el hombre puede realizarse como persona. La forzosidad con que el poder de lo real me domina y me mueve inexorablemente a realizarme como persona es lo que llamo apoderamiento. El hombre sólo puede realizarse apoderado por el poder de lo real. Y a este apoderamiento es a lo que he llamado

religación. El hombre se realiza como persona gracias a su religación al poder de lo real. La religación es una dimensión constitutiva de la persona humana. La religación no es una teoría, sino un hecho inconcuso. En cuanto persona, pues, el hombre está constitutivamente enfrentado con el poder de lo real, esto es, con la ultimidad de lo real.

Pero ¿cómo lo está? Al realizarse con las cosas, con los demás y consigo mismo (llamemos a todo ello «cosas»), el hombre configura su forma de realidad forzado por el poder de lo real y apoyado en él. Porque sólo en las cosas se da el poder de lo real. Pero, sin embargo, el poder de lo real no se identifica con las cosas: las cosas no son sino «vectores intrínsecos» del poder de «la» realidad. Y lo son en el mero hecho de ser reales. De donde resulta que hay siempre una inecuación entre lo que son las cosas con que el hombre vive, y lo que el hombre se ve forzado por estas mismas cosas a hacer con ellas. Y aquí está la cuestión: el hombre se realiza en una forma de realidad que las cosas no le imponen, pero no puede hacerlo más que con y por las cosas. De ahí que las cosas no hacen sino abrir, en el poder de realidad que vehiculan, distintas posibilidades de adoptar una forma de realidad o otra. Por tanto, entre ellas tiene que optar el hombre. Optar no es sólo «elegir» lo determinado de una acción, sino que es «ad-optar» una forma de realidad en la acción que se ha elegido. En la religación, pues, el hombre está enfrentado con el poder de lo real, pero de un modo optativo, esto es, problematico.

No es sólo esto. Porque aquellas posibilidades, como formas de realidad que son, penden en última instancia de lo que es en las cosas ese su poder de realidad. Pero el no

identificarse este poder de lo real con las cosas mismas manifiesta que entre ellas y aquel poder hay una precisa estructura interna. Y a esta estructura es a lo que llamo «fundamento». No se trata de una causa o cosa parecida, sino de un momento intrínseco estructural de las cosas reales mismas, sea cualquiera esa estructura. El mero reposar factualmente sobre sí mismas sería ya fundamento: las cosas reales mismas, en su pura factualidad, serían «hechos-fundamentales». Sea cualquiera, pues, su estructura, el poder de lo real en las cosas no es sino el acontecer del fundamento en ellas. Por eso es por lo que las posibilidades de formas de realizarse como persona penden del fundamento. De ahí que el hombre se vea inexorablemente lanzado siempre en la realidad y por la realidad misma «hacia» su fundamento. El «hacia», en efecto, es un modo de presencia de la realidad: es «realidad-en-hacia» a diferencia de «realidad-ante» mí. En su virtud, el lanzamiento es siempre una estricta «marcha». No es proceso meramente intelectivo, sino un «movimiento» real. El hombre se ve lanzado hacia el fundamento del poder de lo real, en la inexorable forzosidad «física» de optar por una forma de realidad. Por tanto, la marcha no es marcha por ser intelectiva, sino que la intelección es el momento de esclarecimiento de la marcha real y física en que el hombre está marchando por el poder de lo real. Es, pues, una marcha real intelectiva. La religación problemática es así *eo ipso* una marcha real intelectiva desde el poder de lo real «hacia» su intrínseco fundamento: he aquí justamente el problema de Dios en tanto que problema de ultimidad de lo real en cuanto tal. Es justo lo que inicialmente buscábamos.

2) Por ser problemática, la marcha hacia el funda-

mento del poder de lo real en las cosas no es unívoca, precisamente porque el poder de lo real no está sino vehiculado por las cosas reales en cuanto reales. Ciertamente, en esa marcha el hombre accede *siempre* a aquel fundamento. Porque se trata de una marcha real y física y no de un mero razonamiento o cosa parecida. Por tanto, el término de esta marcha está siempre atingido. Pero lo está de un modo distinto según las rutas emprendidas: lo que anticipadamente aún llamamos ateísmo, teísmo o incluso la agnosis misma, son ya un acceso al fundamento, un contacto con él. Pero como se trata de una diversidad intelectiva, la vía elegida ha de estar intelectivamente justificada. Y esta justificación es a un tiempo el fundamento de la opción misma. Toda opción es ya una marcha cuando menos incoada. El apoderamiento de la persona humana por el poder de lo real es entonces un apoderamiento del hombre por el fundamento de ese poder. Y en este apoderamiento acontece la intelección del fundamento. Toda realización personal es, por tanto, precisa y formalmente la configuración optativa de la persona humana respecto del fundamento del poder de lo real en ella.

Como el acceso al fundamento es problemático, el hombre, decía, ha de justificar su modo de acceso. Para nosotros, la justificación intelectiva del fundamento del poder de lo real es la que nos lanza a nosotros mismos por una ruta que lleva de la persona humana (esto es, de una persona relativamente absoluta) a una realidad absolutamente absoluta: es lo que entendemos por realidad de Dios. El hombre encuentra a Dios al realizarse religadamente como persona. Y lo encuentra en todo el ámbito del poder de lo real; por tanto, en todas las cosas reales y en la

propia persona (la cual vehicula también en sí misma el poder de lo real). El poder de lo real consiste entonces justamente en que las cosas reales sin ser Dios ni un momento de Dios son, sin embargo, reales «en» Dios, es decir, su realidad es Dios *ad extra*. Por eso, decir que Dios es trascendente no significa que Dios es trascendente «a» las cosas, sino que Dios es trascendente «en» las cosas. El apoderamiento de la persona humana por el poder de lo real es entonces un apoderamiento del hombre por Dios. En este apoderamiento acontece la intelección de Dios. De ahí que toda realización personal humana sea precisa y formalmente la configuración optativa del ser humano respecto de «Dios en mi persona».

Descubrimiento de Dios en la marcha intelectiva de la religación: he aquí el segundo paso esencial en nuestra cuestión.

3) La marcha «hacia» el fundamento del poder de lo real no sólo es problemática, sino que el problema mismo tiene un carácter muy preciso. La marcha, en efecto, es real y física. De ahí que el problematismo sea un estricto «tanteo». La marcha es una marcha en tanteo. La religación, por tanto, reviste la forma concreta de un tanteo. Pero es un tanteo que se refiere al poder de lo real en cuanto tal. Es, en cada paso suyo, un intento de «probación». Pues bien, «probación física de realidad» es justo lo que a mi modo de ver constituye la esencia misma de lo que llamamos «experiencia». Por tanto, la marcha problemática hacia el fundamento del poder de lo real en la religación es experiencia de aquel fundamento, una experiencia real y física, pero intelectiva. El apoderamiento por el poder de lo real acontece en forma experiencial. La religación es, pues, una marcha experiencial hacia el

fundamento del poder de lo real. Es *experiencia fundamental.* Y en esta experiencia acontece la concreta intelección de este fundamento. Este carácter es esencial a la religación. El hombre, decíamos, accede siempre religadamente al fundamento de lo real. Por tanto, el hombre tiene simpre en su realización personal aquella experiencia fundamental. Todo acto suyo, hasta el más vulgar y modesto, es en todas sus dimensiones, de un modo expreso o sordo, una experiencia problemática del fundamento del poder de lo real. El ateísmo, el teísmo, la agnosis son modos de experiencia del fundamento de lo real. No son meras actitudes conceptuales. Esta experiencia fundamental es individual, social y histórica. En su virtud la experiencia del fundamento del poder de lo real es un tanteo individual, pero es también y «a una» un tanteo social y histórico. De ahí que el propio fundamento del poder de lo real pertenece, en una o en otra forma, a la persona misma: ser persona es ser «figura» de ese fundamento, y serlo experiencialmente.

Pues bien, la experiencia fundamental, esto es, la experiencia del fundamento del poder de lo real por la ruta que intelectivamente lleva a Dios, es *eo ipso* Dios experienciado como fundamento, es experiencia de Dios. Y como en virtud de la experiencia fundamental el fundamento del poder de lo real, según acabamos de ver, pertenece en una o en otra forma a la persona misma, resulta que Dios, al ser la realidad-fundamento de este poder, descubierta *por* la persona y *en* la persona al realizarse como persona, no es algo meramente añadido a la realidad personal del hombre, como algo yuxtapuesto a ella. No se trata de que haya persona humana «y además» Dios. Precisamente porque Dios no es trascendente a las cosas,

sino trascendente *en* ellas, precisamente por esto las cosas no son *simpliciter* un no-Dios, sino que en algún modo son una configuración de Dios *ad extra*. Por tanto, Dios no es la persona humana, pero la persona humana es en alguna manera Dios: es Dios humanamente. Por esto, la «y» de «hombre y Dios» no es una «y» copulativa. Dios no incluye al hombre, pero el hombre incluye a Dios. ¿Cuál es el modo concreto de esta inclusión? Es justo «experiencia»: ser persona humana es realizarse experiencialmente como algo absoluto. El hombre es formal y constitutivamente experiencia de Dios. Y esta experiencia de Dios es la experiencia radical y formal de la propia realidad humana. La marcha real y física hacia Dios no es sólo una intelección verdadera, sino que es una realización experiencial de la propia realidad humana en Dios.

Experiencia de Dios: es el tercer momento esencial del análisis de la realidad humana.

En definitiva, religación, marcha intelectiva, experiencia: he aquí los tres momentos esenciales de la realización personal humana. No son tres momentos *sucesivos*, sino que cada uno de ellos está fundado en el anterior. Constituyen, por tanto, una *unidad* intrínseca y formal. En esta unidad es en lo que consiste la estructura última de la dimensión teologal del hombre. La realización del hombre en ella es lo que de una manera sintética ha de llamarse *experiencia teologal*.

II

Esta dimensión, precisamente por ser individual, social y histórica adopta forzosamente forma concreta: es la

plasmación de la religación. Aquí, plasmación significa que se trata de la forma concreta en que individual, social y históricamente, el poder de lo real se apodera del hombre. Plasmación es, pues, forma de apoderamiento. Esta plasmación es *religión* en el sentido más amplio y estricto del vocablo: religión es plasmación de la religación, forma concreta del apoderamiento del poder de lo real en la religación. Religión no es actitud ante lo «sagrado», como se repite hoy monótonamente. Todo lo religioso es ciertamente sagrado; pero es sagrado por ser religioso, no es religioso por ser sagrado.

Como plasmación de la religación que es, la religión tiene siempre una visión concreta de Dios, del hombre y del mundo. Y por ser experiencial, esta visión tiene forzosamente formas múltiples: es la historia de las religiones. Pero la historia de las religiones no es catálogo o museo de formas coexistentes y sucesivas de religión. Porque aquella experiencia es, a mi modo de ver, experiencia en tanteo. Por tanto, pienso que la historia de las religiones es la experiencia teologal de la humanidad tanto individual como social y histórica, acerca de la verdad última del poder de lo real, de Dios.

III

En esta experiencia se inscribe el cristianismo. El cristianismo es religión y, por tanto, una plasmación de la religación, una forma como el poder de lo real, y, por tanto, su fundamento, Dios, se apodera (en el individuo, en la sociedad y en la historia) experiencialmente del hombre. El poder de lo real, decía, consiste en que las

cosas son reales «en» Dios. Pues bien, para el cristianismo, este «ser reales en Dios» consiste en ser *deiformes*. Las cosas reales son, decía, Dios *ad extra;* para el cristianismo, este *ad extra* es «ser como Dios». Esta deiformidad admite modos y grados diversos, pero siempre son modos y grados de una estricta deiformidad. De ahí que el apoderamiento en que la religación consiste sea concretamente deiformidad. La forma de ser humanamente Dios es serlo deiformemente. El hombre es una proyección formal de la propia realidad divina; es una manera finita de ser Dios. El momento de finitud de esta deiformidad es lo que, a mi modo de ver, constituye eso que llamamos «naturaleza humana». Dios es trascendente «en» la persona humana, siendo ésta deiformemente Dios. Trascendencia de Dios «en» la persona humana es, pues, repito, deiformidad. Por tanto, realizarse como persona es realizarse por el apoderamiento deiformante de lo real. El apoderamiento mismo es el acontecer de la deiformación.

A mi modo de ver, es la esencia del cristianismo. Antes que ser religión de salvación (según se repite hoy como si fuera algo evidente) y precisamente para poder serlo, el cristianismo es religión de deiformidad. De ahí que el carácter experiencial del cristianismo sea la suprema experiencia teologal, porque no cabe mayor forma de ser real en Dios que serlo deiformemente. En su virtud, el cristianismo no es sólo religión verdadera en sí misma, sino que es la verdad, «radical», pero además «formal», de todas las religiones. Es, a mi modo de ver, la trascendencia no sólo histórica, sino teologal del cristianismo. La experiencia teologal de la humanidad es así la experiencia de la deiformidad en su triple dimensión individual, social y histórica: es cristianismo en tanteo.

IV

De esta suerte, el problema teologal del hombre se despliega en tres partes: religación, religión, deiformación, que constituyen tres problemas: Dios, religión, cristianismo.

En este punto conviene, para terminar, volver sobre lo que ya indicaba al comienzo de estas páginas: evitar un penoso equívoco que ha llegado a convertirse en una especie de tesis solemne, a saber: que la teología es esencialmente antropología, o cuando menos, antropocéntrica. Esto me parece absolutamente insostenible. Como la exposición anterior pudiera parecer que se inscribe dentro de esta tesis, es forzoso aclarar algo las ideas.

La teología es esencial y constitutivamente teocéntrica. Es cierto que he afirmado que la teología se halla fundada en la dimensión teologal del hombre. Pero es que lo teologal no es lo teológico, y ello, cuando menos, por dos razones:

a) Porque lo teologal es tan sólo fundamento del saber teológico, pero no es el saber teológico mismo.

b) Porque lo teologal es ciertamente una dimensión humana, pero es justo aquella dimensión según la cual el hombre se encuentra fundado en el poder de lo real. Por tanto, el hombre es humano justamente siendo algo formalmente fundado en la realidad. Lo cual es todo lo contrario de antropología: es una inmersión del hombre en la realidad en cuanto tal. Sólo por ello se es hombre.

Si reservamos, como es justo hacerlo, los vocablos teología y teológico para lo que son Dios, el hombre y el mundo en las religiones todas y en especial en el cristianismo, entonces habrá que decir que el saber acerca de lo teologal no es teología *simpliciter*. El saber acerca de lo teologal es, decía, un saber que acontece en la experiencia fundamental. De ahí que el saber de lo teologal sea *teología fundamental*. La llamada teología fundamental cobra así su contenido esencial propio. En medio de las numerosas discusiones acerca del concepto y del contenido de la teología fundamental pienso personalmente que teología fundamental no es un estudio de los *praeambula fidei* ni una especie de vago estudio introductorio a la teología propiamente dicha. A mi modo de ver, teología fundamental es precisa y formalmente el estudio de lo teologal en cuanto tal.

Desarrollé las tres partes del tema en un curso profesado en Madrid, en la Sociedad de Estudios y Publicaciones, durante el año 1971. La primera parte trató de «El hombre y Dios»; la segunda, «El hombre y Dios en las religiones», y la tercera, «El hombre, Dios y la religión cristiana». La primera de estas tres partes, algo más desarrollada después, fue el contenido del curso que profesé en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana en noviembre de 1973.

INDICE ANALITICO *

* El presente índice ha sido elaborado por Antonio González.

INDICE